Panayotis Nellas

OMUL - ANIMAL ÎNDUMNEZEIT



Colecţia

DOGMATICA

În viziune ortodoxă, Biserica nu este altceva decât Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu întrupat ca Revelaţie deplină în continuitatea eficienţei Lui mântuitoare în istorie prin Duhul Sfânt. Prin Scriptură şi Tradiţie, prin întreaga ei viaţă cultic-sacramentală şi mistică, Biserica menţine în acţiune şi fructifică Revelaţia în înţelesul ei autentic, jalonat şi apărat prin formulări dogmatice.

Dogmele concentrează în formule sintetice şi paradoxale miezul Revelaţiei dumnezeieşti şi îndumnezeitoare propovăduite, explicate şi actualizate de Biserică. Explicitând Persoana şi opera lui Iisus Hristos, Dumnezeul-Omul, Unul din Treime, dogmele evidenţiază punctele nodale ale întâlnirii autentice dintre divin şi uman, infinit şi finit, transcendent şi imanent, situându-se în centrul figurii exemplare a Crucii, în însăşi locul de intersecţie între vertical şi orizontal. Înţelegerea dogmelor, deci, reclamă experienţa crucifiantă a ascezei minţii care - dublată de asceza fizică - urmăreşte adaptarea minţii şi fiinţei noastre întregi la Revelaţie (nu invers).

Aşa cum sublinia Părintele D. Stăniloae:

"Caracterul definit al dogmelor nu contrazice, ci dimpotrivă, asigură conţinutul lor infinit. Renunţarea la delimitările lor ar transforma adâncimea fără de fund a misterului într-o baltă fără semnificaţie în care e posibil orice, dar nimic cu adevărat nou şi profund. În conţinutul atotcuprinzător al formulelor dogmatice care delimitează strict acest infinit, în bogăţia neconfundată a aspectelor lui de inepuizabilă adâncime şi complexitate, teologia are un obiect de interminabilă reflexiune. Dogmele au nevoie de o punere în lumină a conţinutului lor viu şi infinit în corespondenţă cu viaţa duhovnicească a sufletului credincios, cu modul în care le-au înţeles şi trăit Sfinţii Părinţi ai Bisericii şi cu nevoile fiecărei epoci. Opera aceasta o face Biserica prin teologie."

Panayotis Nellas

OMUL - ANIMAL ÎNDUMNEZEIT

pentru o antropologie ortodoxă

Studiu introductiv şi traducere
diac. Ioan I. Ică jr.

Editura *DEISIS*
Sibiu
1994

Copertă:
Învierea, detaliu frescă *Chora*-Constantinopol (sec. XIV)

Viziune grafică: Cornel Toma
Redactare: Bîrzu Vasile

Mulţumiri doamnei Sotiria Nellaş şi redacţiei revistei "Synaxi" pentru permisiunea generoasă de a edita această carte în româneşte.

Traducere după originalul neogrec:
ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ ΝΕΛΛΑ
ΖΩΟΝ
ΘΕΟΥΜΕΝΟΝ
ΠΡΟΟΠΤΙΚΕΣ ΓΙΑ ΜΙΑ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΚΑΤΑΝΟΗΣΗ
ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ
ΕΠΟΠΤΕΙΑ
ΑΘΗΝΑ 1979

ISBN 973-6329-7-1

"Îndumnezeirea" omului, P. Nellas şi conflictul antropologiilor

Fără îndoială, din zorii modernităţii şi până azi în pragul secolului XXI, problema omului este chestiunea centrală a epocii noastre. Început, spiritual vorbind, în 1882 cu proclamarea "morţii lui Dumnezeu" şi exaltarea dionisiacă a "supra-omului" de către F.Nietzsche, secolul XX şi-a derulat parcursul în umbra sinistră a celei mai gigantice negări ideologice şi suprimări fizice a omului (adevărată apoteoză negativă a inumanului, veritabil triumf al "ne-omului") în numele clasei, rasei ori ideologiilor. Un moment culminant al acestei evoluţii l-a constituit proclamarea teoretică în structuralismul şi post-structuralismul deconstructivist, în vogă actualmente, a "morţii omului", a decesului sau uciderii filosofice a ideii europene de om - simplă relicvă "epistemică" a unei ere intelectuale revolute. "Demersuri atât de diferite, ca ontologia lui Heidegger, structuralismul, psihanaliza sau marxismul au totuşi o tematică în comun, şi ea vizează în esenţă înlăturarea sensului trăit şi dizolvarea omului. După moartea lui Dumnezeu prin voci bine armonizate, noua filosofie proclamă moartea ucigaşului: lichidarea omului"[1].

Inaugurată sub auspiciile umanismului triumfător ezoteric-totalizator al Renaşterii şi continuată sub semnul celui raţionalist al Reformei, Contrareformei şi Iluminismului, modernitatea pare a sfârşi în pragul unei post-modernităţi, tot mai insistent revendicate, sub zodiile unui tot mai apăsător anti-umanism. "Succesul actual al filosofiei antiumaniste" în secolul nostru, "ne dă un serios avertisment. Căci s-ar putea ca el să se datoreze unei stări de fapt, filosofia oglindind o anumită situaţie creată a omului astăzi, situaţie care grevează gândirea şi pe care ea doar o exprimă", "nu născoceşte de fapt nimic: înainte de a gândi moartea omului, epoca noastră o trăieşte", din plin şi ca pe o banalitate am adăuga. Mai grav însă chiar decât genocidurile reiterate ale secolului, este poate faptul că "omul îşi născoceşte astăzi şi o altă moarte: acolo unde crima încă nu s-a comis,

se întrevede o sinucidere sau cel puţin o abdicare: omul renunţă să fie om."[2]

Iar această demisie de la umanitate trădează precaritatea definiţiilor omului vehiculate în epoca modernă. După refuzul sau reprimarea înţelegerii teologice creştine medievale, de la Renaştere încoace omul european e un animal în căutarea unei definiţii. Reluate de metafizicile raţionaliste ale iluminismului "clasicist", vechile definiţii antice (animal raţional şi muritor, animal social etc.) au coexistat concurenţial cu reprezentările arhaice şi gnostice (omul ca "microcosm" şi "microtheos", ca scâteie de divinitate căzută în materie etc.) relansate în alchimie, magie şi ezoterisme şi dezvoltate speculativ de metafizicile idealiste "romantice" ca şi de ideologiile născute în secolul al XIX-lea în urma răsturnării acestora: marxismul, existenţialismul, istorismul, etc. Emancipată de sub tutela tradiţiei teologice şi metafizice, ieşită din perspectiva lor finalistă ("teleologică" - omul se explică prin scopuri transcendente), antropologia modernă a privilegiat în ultimele două secole, în sens pozitivist, demersul "arheologic", pledând pentru explicarea reducţionistă a omului prin originile şi condiţiile existenţei lui naturale din perspectiva dominantă sau conjugată a biologiei, psihologiei, sociologiei, lingvisticii, sistemelor, comunicării etc. Omul era redus la nevoile elementare biologice şi culturale ale supravieţuirii lui (hrana, reproducerea), la jocul pulsiunilor fundamentale create în jurul acestor nevoi, al relaţiilor economice, limbajului, etc. Funcţia integratorie a Revelaţiei a fost uzurpată de metafizică şi apoi de ideologie, rezultatul funest fiind catastrofa umanismelor europene moderne al căror antropocentrism fragil n-a putut stăvili sinuciderea în masă a omului ca fiinţă teologică şi religioasă, nici ororile omuciderii "industrializate" şi dezumanizările de tot felul care au invadat societăţile actuale (droguri, violenţă, erotismul exacerbat, consumerismul) depersonalizându-le intens.

Confruntat cu perspectivele terifiante ale sinuciderii sau omorului, omul modern, născut din crima fondatoare a deicidului nietzscheean, freudian ori marxist, dispune de o antropologie precară şi fragilă, edificată pe "ruinele teologiei şi cosmologiei" sau, mai exact, pe o "cosmologie ratată şi o teologie abdicată".[3] Refuzată sau pervertită, perspectiva religios-teologică se dovedeşte, după cum arată cercetările fenomenologiei religiilor, orizontul de nedepăşit al oricărei antropologii.

Fără a putea depăşi radical lumea, situându-se transcendent ei ca zeii, dar şi fără a se putea acomoda definitiv la imanenţa pură a lumii ca animalele, omul subzistă precar în intervalul dintre o animalitate inacceptabilă ca atare până la capăt şi o divinitate inaccesibilă şi neasumabilă nici ea în mod definitiv pe cont propriu. Pentru a-şi face suportabilă

supravieţuirea în acest interval, omul şi-a creat o "supra-natură" umană "sui-generis": cultura.[4] Spre deosebire de animal (şi de zei), omul devine om, adăugând ceva existenţei sale naturale; omul se naşte nu se înmulţeşte pur şi simplu, se hrăneşte nu doar mănâncă, vorbeşte nu strigă numai, iar jocul animal se transformă la el în muncă, artă, rit, ştiinţă, cultură, politică, etc. Dacă prin trup există în natură, prin spirit el se ridică deasupra ei, înstrăinându-se de ea şi înstăpânindu-se în acelaşi timp asupra ei, prin cultură (magic-ritual sau tehnic-ştiinţific), respectiv asumându-şi faţă de lume o atitudine quasi-divină de creator şi asigurându-şi o supra-vieţuire limitată. Limitată, pentru că jocul natură-cultură în care este implicat omul are o limită dureroasă şi implacabilă: moartea, pe care n-o putem "domestici" ori asimila lumii noastre. Slăbindu-se în timp, trupul moare şi putrezeşte făcând astfel ca aventura spiritului uman să eşueze inevitabil între pereţii unui mormânt. Nici fiară, nici înger, nici instinct pur, nici simplă inteligenţă, omul pendulează între viaţa care nu este încă şi moartea care-l face să nu mai fie.[5] Paradoxal, cu cât înaintează în umanizare cu atât se apropie de moarte. Spre deosebire de animalul care piere sau de zei, îngeri şi demoni care sunt veşnici, omul ştie că moare, ştie că jocul său cu viaţa şi lumea se încheie cu o înfrângere. Moartea apare astfel în lume, ca locul unei diferenţe mai profunde situate (dincolo de diferenţa: trup-spirit, natură-cultură): diferenţa originară între Creator (care este dar nu există) şi creatură (care există dar nu este).[6] Abia relaţia om-Dumnezeu, conştiinţa creaturalităţii şi păcătoşeniei este cea care-i permite omului sesizarea exactă (dincolo de simplul joc cu natura amortizat prin cultură) a poziţiei sale reale în existenţă şi aproximarea unei definiţii adecvate a propriei sale umanităţi: omul ca "animal" "raţional" (deci supra-natural) dar "muritor", deci creat şi păcătos.

Jocul existenţei umane de desfăşoară, deci, în cadrul unui "triunghi" fundamental: Dumnezeu-om-lume. Esenţial este faptul că nu relaţia omului cu natura, ci relaţia sa cu Dumnezeu este cea care-i revelează misterul ultim al existenţei sale, sensul uman al vieţii şi morţii sale în jocul - primejdios şi mântuitor în acelaşi timp - cu Dumnezeu revelat de religie, mituri şi credinţă şi concretizat în rituri. Credinţa, miturile şi riturile deschid omului perspectiva unei a treia dimensiuni a existenţei: orizontul divinului şi necreatului care osândeşte neautenticitatea vieţii păcătoase şi muritoare deschizându-i în acelaşi timp perspectiva unei vieţi autentice, mântuite şi sfinţite care răpeşte morţii caracterul terifiant şi funest, "îmblânzind-o" şi "tocindu-i acul" şi tăişul nemilos. Prin credinţă şi rituri, actele fundamentale ce aparţin jocului natural mortal om-lume devin acte sacramentale angajate în istoria tridimensională om-lume-Dumnezeu (a mânca devine a te cumineca, a

acţiona moral înseamnă a face voia lui Dumnezeu, etc.) ajungând ca atare purtătoare de "viaţă" veşnică.[7]

Religia înseamnă, deci, pentru om asumarea conştientă prin credinţă şi în ascultare de Dumnezeu a revelaţiei creaturalităţii (eu sunt pământ şi cenuşă, creat şi finit - Tu eşti necreat şi infinit!) şi păcătoşeniei sale (eu sunt păcătos şi nedesăvârşit - Tu eşti sfânt şi desăvârşit!) în nădejdea că Dumnezeu Însuşi Cel necreat, Creator, sfânt şi desăvârşit, va interveni milostiv, soluţionând antinomiile creaturalităţii şi păcătoşeniei lui - mântuindu-l de moarte şi ştergându-i păcatul prin comunicarea sensibilă (sacramental) a nemuririi şi sfinţeniei Sale proprii. În relaţia religioasă autentică, nu omul îl afirmă, judecă şi explică pe Dumnezeu, ci el este cel afirmat, judecat şi explicat de Dumnezeu. Religia nu este primordial cuvântul omului despre Dumnezeu, ci Cuvântul lui Dumnezeu către şi despre om, nu e revelarea divinului de către om, ci revelaţia umanului de către Dumnezeu (de aceea, în perspectivă religioasă, teologia nu este posibilitatea supremă a antropologiei ci premiza oricărei antropologii).

Iar Cuvântul revelat al Dumnezeului personal - nu cel cosmic al mitului, ci al Bibliei - ne interzice categoric să ne *facem* "chipuri" (imagini) ale lui Dumnezeu (Ex.20; 4; Deut.4, 16). Aceasta pentru că acest "chip" este *dat* de Dumnezeu în omul însuşi făcut "după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu" (Gen.1, 27), în Adam cel vechi, iar, cu maximă transparenţă (după căderea lui Adam), în Adam cel nou, Hristos Care, atât ca Dumnezeu cât şi ca om, este "Chipul Dumnezeului Celui nevăzut" (Col.1, 15). Abia în Hristos, Dumnezeu-Omul, şi în Biserică, locul prezenţei Lui sacramentale, omul poate cunoaşte în acelaşi timp atât "chipul" său adevărat, cât şi "Arhetipul", Modelul divin după a cărui Icoană a fost creat iniţial, dar pe care a obscurizat-o prin căderea în păcat.

Religia biblică este revelarea unei antropologii teonome, în care omul îşi acceptă liber în credinţă şi ascultare de Dumnezeu condiţia de *chip creat* al lui Dumnezeu. Acceptarea acestei condiţii rezolvă mântuitor dubla antinomie a de nedepăşit creaturalităţii şi păcătoşeniei umane în misterul îndumnezeirii omului, ca înfiere (şi naştere) a lui după har[8] în Dumnezeu Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt. Omului care spune despre sine însuşi: "Sunt pământ şi cenuşă (Gen.18, 27), vierme şi nu om (Ps.21, 6), păcătos, nevrednic şi nedesăvârşit!" Dumnezeu îi spune în Hristos: "Sunteţi dumnezei şi fii ai Celui Prea Înalt!" (Ps.81, 6 şi In.10, 34). Taina îndumnezeirii ca înfiere harică a omului în Dumnezeu conciliază paradoxal atât dependenţa şi finitudinea creaturală a omului cât şi destinul său ultim de participare la libertatea şi infinitatea absolută a lui Dumnezeu. Omul devine "dumnezeu

după har", fiu în Fiul, ajunge "conform chipului Fiului lui Dumnezeu" (Rom.8,29), "se înnoieşte purtând chipul omului ceresc veşnic" (I Cor.15, 49; Col.3, 18) şi se "preface din slavă în slavă în acelaşi chip" (II Cor.3, 18). Îndumnezeirea ca înfiere prin har concentrează, deci, esenţa antropologiei biblice şi patristice, revelează misterul ultim al existenţei umane.

În virtutea libertăţii sale, pentru om există însă nu numai calea teonomiei, calea credinţei şi ascultării de Dumnezeu (care-l duce la înfiere şi îndumnezeire prin har), ci şi calea "autonomiei", a refuzului orgolios al lui Dumnezeu, a neascultării şi revoltei, a neacceptării păcătoşeniei şi creaturalităţii şi a uzurpării funeste a condiţiei absolute a Creatorului prin asumarea unei atitudini "divine" de dominaţie magică, tehnico-ştiinţifică, culturală ori social-politică asupra existenţei. Datorită dezordinii ontologice create în existenţă, această cale a autodivinizării şi autoumanizării sfârşeşte însă în tragicomedia morţii asumate cinic ori resemnat, în oroarea sinuciderii sau omuciderii, în farsa demonică a autoidolatrizării sau a divinizării elementelor cosmice ori a propriilor pulsiuni naturale împătimite (Rom.1, 23 ş.u.). Utilizând natura sa proprie (trupul şi spiritul), civilizaţia şi cultura ca pe un meterez ridicat împotriva lui Dumnezeu, omul căzut (omul turnului Babel) a încercat şi încearcă mereu să se fortifice în umanul său şi să-şi câştige îndumnezeirea pe cont propriu revendicând-o obstinat prin miturile succesive ale nemuririi (şi divinităţii esenţiale) a sufletului său sau a spiritului generic al umanităţii, ale progresului istoric nelimitat, ale istoriei sau culturii divinizate, respectiv idolatrizate (ca tot atâtea "chipuri" ale absolutului făcute de om). În abisul căderii însă se poate citi în oglindă, răsturnat, altitudinea originară a existenţei umane, în deformarea sau pervertirea păcatului prefecţiunea "chipului" se menţine negativ, la modul ideal, ca o absenţă. Destinul "îndumnezeirii" omului "prin har" rămâne înscris negativ, ca sursă de ispită şi condiţie a posibilităţii căderii ("Şi veţi fi ca Dumnezeu...") în autodivinizarea artificială, individuală sau colectivă, mistică sau culturală în care se perpetuează esenţa căderii în păcat.

Pozitiv sau negativ, teonom sau autonom, divino-uman sau "umanist", haric sau demonic, "îndumnezeirea" omului "se dovedeşte nu numai o chestiune marginală a istoriei teologiei", o speculaţie mitologică sau metafizică oţioasă; "ne izbim de ea în toate laturile gândirii umane",[9] e chiar o constantă a condiţiei şi istoriei umane în ansamblul ei. Departe de a fi o chestiune ezoterică, îndumnezeirea marchează profund utopiile şi angoasele epocii moderne, e "una din ideile cele mai active şi mai penetrante ale epocii noastre."[10] "Epoca noastră - sublinia într-un pătrunzător

studiu pe această temă păr.Ch.von Schönborn - e profund marcată de aspirația spre divinizare. *Homo secundus deus* (omul, al doilea dumnezeu) e leitmotivul acestei căutări. Unele curente de gândire, ideologii, mişcări religioase, exaltă această aspirație şi invită pe om să-şi recunoască adevărata natură divină (neognoza) sau să se creeze pe sine însuşi ca subiect al istoriei printr-o practică demiurgică (cultul geniului, marxismul). Alte curente denunță această aspirație ca sursă a tuturor relelor epocii: dorința de divinizare e dezvăluită ca o lipsă de măsură narcisiacă şi ca o iluzie periculoasă, opunându-i-se acceptarea într-un spirit de solidaritate a unei finitudini radicale şi de nedepăşit." [11]

Ideea că omul e divin în esența lui şi că trebuie să-şi elibereze această divinitate naturală a sa de toate înstrăinările materiale care o voalează e atotprezentă în gândirea şi aspirațiile modernității. Două sunt în principiu direcțiile de realizare a acestei autodivinizări: fie cea gnostică, mistic-ezoterică sau estetică (prin meditație de tip neoplatonic sau extrem-oriental: yoga, tantra etc., ori prin creativitate estetică exaltată mistic în stil romantic), fie cea umanistă, aceasta la rândul ei psihologic-psihanalistică (prin maturizare, de-complexare şi emancipare psihologică omul devine egalul lui Dumnezeu, independent ca şi El - cf.E.Fromm, *You shall be as Gods*, 1966) sau social-istorică, ca în cazul marxismului (interpretat efectiv ca soteriologie gnostică şi utopie teogonică de E.Bloch în celebrul său op *Hoffnungsprinzip,* 1967). Rezultatul catastrofal şi mortal în plan istoric social şi uman al giganticei tentative a marxismului de autodivinizare socială a umanității comunizate prin teroare, violență şi minciună ideologică, cu prețul distrugerii cinice a oamenilor concreți, nu mai e cazul să fie comentat aici. Să reținem doar ultimele rânduri ale masivei analize filosofice a marxismului întreprinse de L.Kolakowski într-o monumentală trilogie: "Autodivinizarea genului uman căreia marxismul i-a dat expresie filosofică a luat sfârşit în acelaşi mod ca şi toate celelalte încercări de acest fel, fie individuale fie colective: s-a relevat a fi aspectul de farsă al servituții umane." [12]

N-au lipsit însă (şi nu lipsesc) în Occident nici voci care protestează împotriva utopiei autodivinizării ori exaltării mistice a omului în ideologiile secolului sau în neognozele ori ezoterismele în ascensiune în acest final de secol (teosofie, antroposofie, guénonism, New-Age-ism etc.). Psihologi ca Horst Richter (*Der Gotteskosmplex*, 1979) au pus în evidență pulsiunea libidinală şi narcisiac-nevrotică a omului modern care-l împinge spre identificare cu atotputernicia şi atotştiința divină ca fiind la rădăcina situației amenințătoare a umanității moderne pe care în condițiile revoluției

tehnologice actuale o împinge spre autodistrugere colectivă - făcând un apel la întoarcere la modestie şi măsură, la echilibru între atotputernicie şi neputință (All- und Ohnmacht). Filosofi ca F.J.van Rintelen (*Philosophie der Endlichkeit*, 1951) reliefează "patosul finitudinii", refuzul infinitului şi absolutului şi exaltarea corelativă a relativității ca fiind esența ascunsă a spiritului modern pentru care "finitul" devine în fapt "absolutul"! Iar un teolog liberal (dominican!) ca J.Pohiers (*Quand je dis Dieu*, 1977) excogitează o justificare teologică a acestei finitudini radicale a omului, singura care ar conserva, chipurile, până la capăt alteritatea lui Dumnezeu față de om, ferind-o de identificări panteiste. Dumnezeu Însuşi e prezentat aici ca origine a contingenței radicale a morții, sexului, păcatului şi vinei care ar fi "locurile" privilegiate ale manifestării "prezenței" lui Dumnezeu în lume. Într-o asemenea viziune "creştină" sui-generis, obsedată de distanța dintre om şi Dumnezeu, Întruparea lui Dumnezeu, îndumnezeirea omului şi Învierea lui îşi pierd orice semnificație reală. În ultimă instanță, în acest "exces de umilință" se ascunde tot un "orgoliu sacrileg" (G.Marcel), absolutizarea finitudinii radicale a omului constituind în realitate "o altă formă ascunsă de autodivinizare". [13] O autodeificare camuflată, la fel de satisfăcută de sine, chiar dacă de astă dată nu prin exces, ci prin deficiență, nu una "ofensivă", ci "defensivă". [14]

Larga răspândire de care se bucură în cultura contemporană ideile neognostice sau patosul finitudinii sunt un indiciu clar al faptului "cât de izolată şi străină lumii se prezintă astăzi imaginea despre om - autentic - creştină." [15] Ideea creştină a "îndumnezeirii" are de luptat atât împotriva pervertirii ei monist-panteiste, "ofensive" (neognostice), cât şi a refuzului ei dualist-finitist "defensiv" (nu mai puțin gnostic!). În sens biblic şi patristic "îndumnezeirea omului" *(théosis)* ca înfiere prin har în care Sf.Părinți văd scopul existenței umane şi al întregii creații" [16] este reversul "înomenirii lui Dumnezeu Cuvântul" în Hristos şi, ca atare, se opune atât autodivinizării cât şi autoumanizării (auto-finitizării) omului european modern. Învățătura biblică şi patristică despre "îndumnezeire" uneşte paradoxal atât caracterul creat, finit, al existenței umane (deci, implicit, refuzul oricărui monism panteist şi al oricărei autodivinizări naturale a omului prin postularea unui dualism creațional ireductibil între creat-necreat) cât şi chemarea şi aspirația naturală a omului de a participa la viața lui Dumnezeu (deci, implicit, refuzul unui dualism ontologic radical între creat şi necreat şi postularea unui monism haric între Dumnzeu şi om - prin "îndumnezeire" omul devine prin har tot ce e Dumnezeu afară de identitatea de ființă). [17] În sens biblic şi patristic, deci, îndumnezeirea omului e har

(cháris), nu natură *(phýsis)*, participare *(metousía)* nu identitate fiinţială *(ousía)* a omului cu Dumnezeu. Aceasta pentru că participarea la necreat nu anulează învăţătura despre caracterul fundamental creat al existenţei umane. Caracterul creat al existenţei umane însă exclude numai kryptodivinitatea ei, nu şi participarea ei la harul necreat; nu înseamnă, deci, finitudinea ei radicală. Omul este creat, dar "după chipul lui Dumnezeu", ceea ce înseamnă că în însăşi natura lui finită există o deschidere spre necreat şi infinit, spre o împărtăşire harică de viaţa necreată (nu de fiinţa necreată - ceea ce ne-ar arunca în panteism) a lui Dumnezeu, participare care transformă prin înfiere "chipul" potenţial al lui Dumnezeu în om în Asemănare deplin actualizată cu El. Învăţătura ortodoxă, biblică şi patristică despre "îndumnezeire" implică, deci, o *anumită* concepţie atât despre omul îndumnezeit (chip creat al lui Dumnezeu în vederea unei asemănări harice cu El) cât şi despre Dumnezeu îndumnezeitorul (distincţia în El între harul sau energiile Lui divine necreate accesibile şi comunicabile şi fiinţa Lui necreată etern inaccesibilă) - o anumită interpretare, dinamică, atât a teologiei cât şi a antropologiei, care să poată exprima realismul com-uniunii omului cu Dumnezeu fără să basculeze în panteism sau în dualism. O recunoaşte azi şi un dominican ca păr.Ch.von Schönborn: "pe cât de problematică ar fi soluţia palamită - distincţia reală în Dumnezeu între energii şi fiinţă - pe atât de incontestabilă e preocuparea căreia aceasta caută să-i facă dreptate: în îndumnezeire se comunică Dumnezeu Însuşi, fără a se ajunge la o identitate de esenţă între om şi Dumnezeu." [18]

Modelul concret al realizării îndumnezeirii omului ni-l oferă hristologia, iar locul înfăptuirii ei ni-l arată ecleziologia. Îndumnezeirea nu înseamnă o absorbţie sau o predominare naturală, o covârşire fizică (în sens monofizit) a divinităţii asupra umanităţii; ea se realizează prin concursul liber al voinţei umane cu voinţa divină. Aşa cum spune decizia dogmatică a Sinodului VI Ecumenic (681) care investeşte "îndumnezeirea" în sensul ei creştin, hristologic, cu autoritatea supremă a unui Sinod ecumenic, "voinţa cerească [a lui Hristos] nu e înghiţită, ci mai degrabă îndumnezeită". Îndumnezeirea este un act voluntar liber, nu un proces natural, se referă, precizează Sf.Maxim Mărturisitorul, nu la "raţiunea naturii" (sau definiţia ei) [lógos phýseos] care rămâne intactă, ci la "modul" ei "de existenţă" [trópos hypárxeos]. Mai precis, a fi îndumnezeit înseamnă înainte de toate a asuma liber modul de existenţă filial al Fiului lui Dumnezeu, a deveni prin har fiu în Fiul. [19] Întrucât condiţia realizării îndumnezeirii e intrarea în modul de existenţa filial al lui Hristos, ea nu se poate înfăptui decât în Trupul lui care este Biserica. În sens ortodox, biblic şi patristic, îndumnezeirea

nu poate fi izolată de hristologie şi de ecleziologie: ea are o bază sacramentală (baptismal-hrismonică-euharistică), o dezvoltare etic-ascetică, o culminaţie contemplativă, o deschidere cosmologică şi o finalitate eshatologică (cf.Efes.1, 22 şi I Cor.15, 28).

Se vede limpede, deci, că Ortodoxia patristică a înţeles antropologia plecând de la hristologie, în lumina hristologiei şi în indisolubilă unitate cu aceasta. [20] De altfel, opoziţia între ceea ce se numeşte generic "Răsăritul" şi "Occidentul" creştin se situează cu maximă plauzibilitate la nivelul antropologiei. [21] "Mascată de antagonisme mai nemijlocit sesizabile, mai cu seamă eclesiologice - recunoaşte patrologul catolic, păr.A.de Halleux - diferenţa fundamentală rezidă în modul în care a fost simţit şi exprimat deoparte şi de alta misterul comuniunii între Dumnezeu şi om". Deşi s-a cristalizat în secolele XII-XIV, această opoziţie "era deja latentă în cea a augustinismului faţă de tradiţia capadociană". [22] Dacă în Răsărit imaginea călăuzitoare dominantă, în jurul căreia se construieşte întreaga dogmatică şi care coagulează întreaga experienţă eclesială e cea a omului *nou* în Hristos (ea exprimă starea "naturală" a omului) - ea e vectorul antropologiei, sociologiei, etc. - în Occident, de la Augustin (sec.V) incolo în prim-plan se află imaginea omului *vechi* în Adam (izolat de Hristos), imaginea negativă a neautenticităţii umane postulată ca stare naturală şi implicit normativă; întreaga dogmatică şi experienţă eclesială e interpretată plecând de aici cum scrie păr.Patric Ranson: "augustinismul a devenit orizontul de nedepăşit al teologiei Occidentale." [23]

De la Sf.Irineu trecând prin Capadocieni şi Sf.Maxim şi până la Sf.Grigorie Palama, tradiţia patristică ortodoxă a rămas fidelă intuiţiei unei relaţii organice între natura umană creată după chipul lui Dumnezeu = după chipul lui Hristos şi harul divin de care aceasta are nevoie pentru a-şi realiza asemănarea îndumnezeitoare şi înfietoare cu Dumnezeu în care îşi actualizează desăvârşirea ontologică. Dată fiind relaţia arhetipală între omul raţional [logikos] şi Logosul divin, Întruparea Logosului ar fi avut loc şi dacă n-ar fi existat căderea lui Adam, scopul ei fiind unul esenţial pozitiv, împlinitor, şi doar în subsidiar negativ, răscumpărător. Conţinutul mântuirii obiective este unul precumpănitor pozitiv - înfierea şi îndumnezeirea omului, unirea fără amestec şi fără separaţie dintre divin şi uman, Necreat şi creat, restaurarea asemănării pierdute cu Dumnezeu care implică câştigarea nestricăciunii şi a nemuririi prin umplerea umanităţii lui Hristos, devenite după Înălţare şi Cincizecime Trupul Bisericii, de energiile îndumnezeitoare ale Sf.Treimi. Subiectiv, asimilarea acestei mântuiri se realizează sub

forma unei încorporări sacramentale a existenţei umane în Trupul lui Hristos şi a unei transfigurări şi iluminări conştiente, progresive a întregii făpturi a omului de lumina necreată a Sf.Treimi care iradiază din Trupul preamărit al lui Hristos.

Atât în versiunea ei'' pesimistă'' augustiniană de inspiraţie gnostică neoplatonică, viziune radicalizată de Reformatori, cât şi în atenuarea radicalismului acesteia în versiunea scolastică (tomistă şi neotomistă) de orientare aristotelică, antropologia creştină occidentală - care a plecat mai mult de la datele filosofiei decât de la realitatea Revelaţiei biblice - postulează o disociere şi o discontinuitate radicală între natura umană şi har. [24] Văzut ca ''supranatură'', harul este o realitate extrinsecă naturii, nu altceva decât o colecţie de privilegii şi de daruri gratuite acordate naturii umane fără a se imprima în ţesutul ei. Natura umană a fost creată de Dumnezeu in starea ei actuală; starea ei naturală e cea a unui compus instabil, dominat de dualismul senzualitate (concupiscenţă) - raţiune, ţinut în frâu şi redus la stare de latenţă de har (graţie). Pierderea harului prin cădere are consecinţe catastrofale; ca urmare a "păcatului originar", întreaga umanitate ar fi trebuit să meargă în iad, destin tragic de la care mântuirea adusă de Hristos salvează doar un număr limitat de aleşi predestinaţi. Relaţia om-Dumnezeu are un caracter exterior, juridic, dominat de categoriile satisfacţiei, pedepsei sau meritului. Întruparea lui Hristos are ca scop nu îndumnezeirea, ci reconcilierea omului cu Dumnezeu în sacrificiul substitutiv al lui Hristos pe Cruce care satisface infinit majestatea şi dreptatea divină ultragiate prin păcat. Scopul existenţei creştine este câştigarea prin fapte morale-meritorii a unei graţii sfinţitoare supranaturale (create!) dar prin care în viaţa de dincolo omul va ajunge la fericirea vederii intelectuale a esenţei (!) divine. Logica generală a relaţiei Dumnezeu-om nu este aici cea intimă a participării ci aceea a operaţiei eficace exterioare, a relaţiei cauză-efect. [25]

Accentul excesiv pus pe exterioritate, pe distanţă şi pe distincţia creat-necreat, uman-divin, a făcut însă ca Dumnezeu să fie tot mai mult perceput ca o realitate străină, strivitoare şi în contradicţie cu natura umană. Inconştient s-a impus modelul unei relaţii concurenţiale între Dumnezeu şi om. Maiestatea divină era asigurată cu preţul unei anihilări a omului, de aceea ideea de "îndumnezeire" a început să fie percepută tot mai mult ca o ameninţare la adresa umanului şi ca o anulare a lui. Astfel, în teologia liberală protestantă de influenţă iluministă a secolului XIX (A.Ritschl, W.Hermann, A.von Harnack, ş.a.) reeditată în teologia catolică "progresistă" a secolului XX s-a ajuns la o reducere radicală a Evangheliei la un simplu

moralism religios predicat de Iisus-omul, ideea "îndumnezeirii" fiind considerată drept o "elenizare" inacceptabilă a creştinismului: sub influenţa neoplatonismului şi a religiilor de mistere mântuirea ar fi fost transpusă în termenii naturali ai unui proces "fizic", "farmacologic", nu moral; aceasta ar fi însă o transpunere radical inacceptabilă nu numai pentru că ar reprezenta o falsificare a ''moralei'' evanghelice, ci şi pentru că este total incompatibilă cu "cotitura antropologică'' a modernităţii - cotitură situată în descendenţa secularizată a umanismului religios creştin scolastic şi reformatoric. Antinomia ontologic-etic, fizic-moral, reducţia umanistă a hristologiei, "loc comun în teologia protestantă a secolului XIX ameninţă să devină astăzi bun comun al hristologiei catolice". "Curentul larg al hristologiei protestante (şi azi şi catolice) renunţă pe scară tot mai largă la învăţătura despre Întrupare" - respinsă în parte în mod deschis ca un mit - "şi numai arareori se mai îndrăzneşte cu toată claritatea înţelegerea actelor, spuselor şi patimilor lui Iisus ca şi divino-umane." [26] Două recente exemple din partea unor teologi proeminenţi sunt elocvente în acest sens. În "bestseller"-ul său teologic *Christsein* (1975), teologul catolic liberal Hans Küng din Tübingen pune direct întrebarea retorică: "Mai vrea astăzi un om raţional să devină dumnezeu? Problema noastră astăzi nu este atât îndumnezeirea cât umanizarea omului."[27] Iar în 1978, teologul protestant (coleg cu Küng la Universitatea din Tübingen) - plecând de la o apoftegmă celebră a lui M.Luther dintr-o scrisoare din 1532: "Trebuie să fim oameni, iar nu Dumnezeu. Aceasta e summa" - formula (în polemică subiacentă cu maxima patristică a Sf.Atanasie cel Mare: "Dumnezeu s-a făcut om ca noi să fim făcuţi dumnezei") drept esenţă a creştinismului reformatoric axioma umanistă elocventă: "Dumnezeu s-a făcut om ca să-l facă pe om mai uman."[28]

În faţa evoluţiei tot mai clare spre un umanism religios a creştinismelor occidentale (scolastic, reformatoric, iluminist, liberal), Ortodoxia a rămas fidelă "divino-umanismului" patristic, ale cărui implicaţii antropologice le-a explicitat şi reafirmat cu claritate împotriva influenţelor occidentale pătrunse în spaţiul ortodox, în două rânduri (de fiecare dată plecând de la Sf.Munte Athos):

- în secolul al XIV-lea prin renaşterea spirituală şi liturgică a isihasmului şi palamismului (promovată de Sfinţii Grigorie Sinaitul, Grigorie Palama, Nicolae Cabasila şi Simeon al Tesalonicului) dublată de fascinanta renaştere artistică a epocii Paleologilor - ca răspuns la teologia filosofico-scolastică a umaniştilor (Barlaam, Gregora) şi unioniştilor bizantini (fraţii

Kydones, M.Calecas, fraţii Hrisoverghi etc.);

- în secolul al XVIII-lea şi începutul celui de-al XIX-lea, prin renaşterea neoisihastă a "Filocaliei" (grec.1782; slavonă 1793) promovată de Sf.Nicodim Aghioritul (şi aşa-numiţii "kolivazi") în spaţiul grec şi, respectiv, prin aşa-numitul "stăreţism" de Sf.Paisie Velicikovsky în Moldova şi Rusia - ca răspuns la "pseudomorfoza" occidentală (catolică, protestantă, iluministă) a tradiţiei ortodoxe patristice în activitatea şi operele teologilor "occidentalişti", "progresişti" sau "francmasoni", fenomen petrecut în condiţiile dificile ale ocupaţiei otomane în Balcani şi a orientării occidentaliste a ţarilor ruşi după Petru cel Mare.

Cu toate aceste revirimente extraordinare, periodice ale tradiţiei spirituale ortodoxe autentice, evoluţia accelerată a Greciei moderne după eliberarea ei de sub dominaţia otomană în 1821-1829 pe orbita unei occidentalizări europenizate şi a unei re-"clasicizări" antibizantine brutale şi artificiale a elenismului "romaic" tradiţional şi popular, a marcat (şi marchează în continuare) negativ autenticitatea ortodoxă a vieţii spirituale şi a teologiei din Grecia ultimelor două secole. S-a creat un divorţ de proporţii între teologia şi viaţa modernizată a noii Biserici pe deoparte şi predania duhovnicească şi evlavia liturgică tradiţională pe de altă parte. Dacă teologia academică a universităţii din Atena, organizată după model german, s-a dezvoltat pe linia intelectualismului şi scolasticismului arid şi abstract reprezentat de "dogmaticile" profesorilor Ch.Andrutsos (1869-1935) şi P.Trembelas (1886-1976), religiozitatea populară a fost deviată de asociaţiile religioase misionare laice - cea mai importantă fiind frăţia "Zoi" (înfiinţată în 1907) - pe coordonatele pietismului moralist, biblicist şi individualist de clară inspiraţie protestantă. [29] Împotriva acestor evoluţii nefaste, în favoarea menţinerii unei Ortodoxii populare tradiţionale "romaice", vii pe linia Sfântului Cosma Etolianul, 1714-1774, au militat mai ales laici de excepţie, scriitori, pictori şi chiar militari de seamă, cum au fost: generalul Makryannis, (1797-1864), romancierul Al.Papadiamandi, (1851-1911)- "Dostoievski"-ul elen, scriitorul şi iconograful Photios Kontoglou, 1897-1965, ş.a. Universităţile şi asociaţiile laice au creat, însă, o atmosferă negativă la adresa idealului ascetic şi comtemplativ tradiţional ortodox reprezentat de monahism, făcând eforturi considerabile de impunere a unui nou tip de "creştinism" activist, necontemplativ, social şi extrovertit, şi a unui ascetism social şi eticist - ambele de inspiraţie protestantă. Miza conflictului era de profunzime şi trecea dincolo de simpla concurenţă a două tipuri de "spiritualităţi". În realitate se ciocneau două antropologii, umanismul religios creştin intelectualist-scolastic ori

sentimental-moralist, pietist, încercând să substituie divino-umanismului constitutiv al tradiţiei şi experienţei eclesiale autentic patristice şi ortodoxe, reducţionismele antropologice facile ale schemele intelectuale scolastice, inconsistenţa spirituală a exaltărilor sentimentale ori voluntarismul şi ocazionalismul activismului eticist. Aceste "spiritualităţi" polarizate reflectau dezintegrarea religioasă a idealului ortodox integral, divino-uman, în tot atâtea "umanisme" axate pe conflictul facultăţilor psihice ale omului neluminat de har şi pentru care "îndumnezeirea", dacă nu era de-a dreptul respinsă, era redusă la o banală "ameliorare etică a caracterului" (P.Trembelas). [30]

Apogeul "înstrăinării" teologice şi religioase de autenticitatea vieţii ortodoxe avea să-l marcheze deceniul 6 al secolului nostru care a reprezentat înflorirea şi expansiunea maximă a influenţei frăţiei pietiste "Zoi" [31] asupra societăţii elene. Dacă în 1938 ea avea 300 de şcoli catehetice cu 35000 de elevi (şi lua premiul I la Congresul protestant mondial al Şcolilor de duminică de la Oslo) în 1959 ea deţinea 2216 şcoli cu 147740 elevi. După războiul de eliberare de sub ocupaţia germană şi războiul civil provocat de partizanii comunişti in nord-vestul ţării (1946-1949), conducătorul "frăţiei" de pe atunci arhim.Serafim Papakostas (+1954) încheiase o alianţă politică cu avocatul Alex.Tsirintanis care preconiza, pentru combaterea influenţei comunismului şi socialismului în Grecia, instaurarea cu sprijinul religios-spiritual al "Zoi"-ului a unei "civilizaţii eleno-creştine". Punerea dezastruoasă în practică a acestui ideal politic avea să se facă în timpul dictaturii militare din anii 1967-1974, perioadă în care influenţa politică şi eclesiastică a "frăţiei" avea să atingă cota maximă (prin înlăturarea unor ierarhi de seamă şi crearea necanonică a unui Sf.Sinod alcătuit din ierarhi tineri proveniţi din sânul asociaţiei sau simpatizanţi ai ei,) compromiţându-se însă grav prin participarea la abuzurile juntei militare. Procesul de dezagregare internă a "frăţiei" începuse însă încă de la mijlocul anilor '50, odată cu disputele provocate de chestiunea succesiunii arhim.Serafim Papakostas. Nemulţumiţi de ascensiunea în 1959 ca lider al asociaţiei a arhim.Ilia Mastroyanopuolos, cu vederi liberale, un grup de 60 de membrii conservatori conduşii de prof.P.Trembelas s-au separat întemeind "frăţia" teologică "Sotir". Chiar dacă începând de la aceea dată organizaţiile misionare laice extraeclesiale au intrat într-un declin lent dar ireversibil, "reforma" Bisericii Greciei pe care acestea şi-au propus-o, apreciază prof.Ch.Yannaras, este însă "un fapt împlinit". [32] După acelaşi autor, ea echivalează cu "protestantizarea" practică a vieţii bisericeşti din Grecia la nivel popular prin aceea că ele au reuşit să impună la nivel de

mase accepțiunea individualistă "occidentalizată" a credinței (ideologizate), a mântuirii (juridic-eticizate) și a vieții sacramentale (privatizate și subiectivizate). În istoria elenismului modern, episodul jalonat de măreția și decăderea asociațiilor misionare laice extraeclesiale (extraparohiale) ar reprezenta în plan spiritual o catastrofă similară celeia a dezastrului național al elenismului din Asia Mică în anii 1920-21.[33]

În afara mărturiei tacite sau explicite a Athosului rămas fidel spiritului Sfântului Nicodim Aghioritul reafirmat în scrierile din anii '50-'70 ale monahului Teoclit Dionisiatul, delimitări și reacții teologice clare împotriva "protestantizării" creștinismului ortodox de către teologia academică și asociații laice "misionare" au început să apară încă la sfârșitul anilor '50 și în primii ani ai deceniului următor. Tot mai hotărât, teologii încep să revendice întoarcerea la tradiția patristică și filocalică, la viața liturgic-euharistică a parohiei. Ele au venit inițial de la teologi greci cu studii în SUA (elevi ai păr.G.Florovski), cum au fost Ioannis Romanidis și Ioannis Zizioulas. În două dizertații faimoase din 1957[34], respectiv 1965[35], ei vor critica radical: primul, înțelegerea juridică și noțiunea augustiniană a "păcatului originar", iar cel de-al doilea înțelegerea instituțional-juridică a Bisericii, reafirmând cu claritate conținutul ontologic al păcatului și, respectiv, natura sacramental-euharistică a Bisericii. Contribuții decisive vor veni și de la facultatea de teologie din Tesalonic recent înființată și unde in 1962 prof.P.Christou va iniția ediția critică a operelor Sf.Grigorie Palama, iar în 1963 Gheorghios Mantzaridis va susține o importantă teză despre înțelesul "îndumnezeirii" la Sf.Grigorie Palama.[36]

Dar o spectaculoasă "revoluție" neopatristică avea să se înregistreze în chiar sânul "Zoi"-ului. Ea va veni din partea grupului celor mai tineri membri ai frăției născuți în anii '30 și absolvenți ai facultății de teologie din Athena, printre ei numărându-se P.Nellas, Chr.Yannaras, V.Gondikakis ș.a. Imboldul general de înnoire prin reinstaurarea autenticului duh ortodox în sânul "frăției" l-a dat conducătorul din anii 1959-1965 al "Zoi"-ului: arhim.Ilia Mastroyanopoulos. Acesta a încredințat cu formarea teologică și învățarea limbilor moderne a grupului tinerilor "zoiști" pe un fost elev de-al său, un teolog laic cu studii în Occident, un personaj controversat cu o biografie sinuoasă, dar care avea să joace un rol decisiv în reorientarea teologică a generației "deceniului '60": Dimitris Kutrubis (1921-1983).[37] Acesta îi va familiariza pe tinerii de la "Zoi" cu teologia neopatristică a emigrației ruse (Lossky, Florovsky, Meyendorff, Lot-Borodine) și cu reprezentanții catolici ai "întoarcerii la Părinți" (Lubac, Daniélou). În 1959 plecând de la recentele monografii despre Sf.Grigorie Palama și

Nicolae Cabasila ale păr.J.Meyendorff și respectiv, ale doamnei Myrrha Lot-Borodin, D.Kutrubis publica trei articole programatice despre actualitatea gândirii Sf.Grigorie Palama și Nicolae Cabasila. Tot el inițiază și redactează sumarul a trei volume-antologii conținând studii și articole ale teologilor din diaspora rusă, volume care au apărut chiar la editura "Zoi"-ului: *Teologia - adevăr și viață* (1962), *Liturghia noastră* (1963), *Monahismul și lumea contemporană* (1963). În 1964, în prelungirea acestui efort de recuperare a teologiei ruse din exil, apare (la 20 de ani de la prima ei apariție în original) în traducere neogreacă celebra *Încercare asupra teologiei mistice a Bisericii Răsăritului* (1944) a lui Vl.Lossky - etapă esențială în eliberarea teologiei grecești din captivitatea "academismului" scolastic și reorientarea ei patristică. Sub îndrumarea aceluiași D.Kutrubis, tinerii teologi "zoiști" organizează între 1960-1964 la Athena și Tesalonic cinci congrese ale teologilor ("Ephesios") cu un semnificativ impact în epocă (vor participa la ele și un J.Meyendorff sau E.Behr-Sigel). În 1965 însă arhim.Mastroyanopoulos e înlăturat de la conducerea "Zoi"-ului de consiliul bătrânilor conservatori, care avea să renunțe și la serviciile lui D.Kutrubis. Evenimentul avea să ducă la revolta tinerilor "zoiști" care, dezamăgiți și pierzându-și speranțele de înnoire pe care le nutriseră, părăsesc în grup "frăția". Unii pleacă la studii post-universitare la Paris, alții în jurul lui D.Kutrubis - "călugărul de lume" (kosmokalogeros) din Vouliagmeni (cartier al Atenei) -înființează revista "Sýnoro" (Granițe). Au apărut 12 fascicule tematice trimestriale acoperind intervalul 1964-1967 (în aprilie 1967 revista va fi suspendată de cenzura regimului militar). După cum arată temele abordate, revista și-a propus să exploreze din perspectivă ortodoxă domeniile de contact dintre Ortodoxie și lumea contemporană (Ortodoxie și arta modernă, -și politică, - și marxism, - și căsătorie, - și naționalism, - și cultură, etc.) și continua același demers al receptării teologiei ruse din diaspora (Evdokimov, Lossky, Meyendorff, etc.) și a discipolilor occidentali ai acestora (T.Ware, O.Clement, Ph.Sherard), dar revista era scrisă mai ales nu de teologi "specialiști", cât de oameni de cultură, in majoritate tineri, atrași de valorile Ortodoxiei. Nucleul era format din grupul tinerilor "zoiști" revoltați. Unul din acești foarte înzestrați tineri era și *Panayotis Nellas.*[38]

Născut în 1936 în satul Makrakomi de lângă Lamia (Tesalia), P.Nellas se stabilise în 1948 (după moartea timpurie a tatălui în 1946) la Atena, unde va intra de timpuriu în frăția "Zoi". În 1954-1959 studiază teologia la facultatea din Atena iar după 1960 (după serviciul militar)

devine predicator (hierokeryx) al Arhiepiscopiei Atenei. Lucrează şi la biroul pentru tineret al instituţiei oficiale a Bisericii elene "Apostoliki Diakonia" şi se ocupă de organizarea operei de catehizare. La începutul anilor '60 face şi el parte din cercul din jurul lui D.Kutrubis care-i trezeşte intesesul pentru studiul operei lui N.Cabasila şi al monahismului ortodox. Între 1964-1966 se află cu o bursă de studii postuniversitare (pe tema monahismului) în Franţa, la Lille şi Paris. In capitala Franţei va stabili contacte cu P.Evdokimov şi Institutul "St.Serge", ca şi cu Institutul catolic, mai ales cu păr.J.Danielou. În 1966-1967 se va afla cu o nouă bursă la Roma studiind tema mariologiei. Totodată participă la diverse congrese din Grecia şi din străinătate.

În primăvara anului 1966 trei tineri foşti "zoişti" întorşi de la studii din Franţa - P.Nellas, V.Gondikakis şi Gh.Hatziemanuil - se stabilesc ca novici la schitul Mănăstirii Ivirion sub povăţuirea faimosului "gheron" Paisios. Dacă pentru P.Nellas şederea la Sf.Munte se va limita doar la un stagiu de trei luni, ceilalţi doi se vor stabili aici definitiv. În 1970, păr.Vasilios Gondikakis va deveni egumenul mănăstirii athonite Stavronikita (din 1990 al Ivirionului) fiind - alături de păr.arhim.Emilianos Vafidis de la Simonospetra - unul din principalii promotori în anii '70-'80 ai renaşterii (respectiv, întineririi) monahismului la Sf.Munte (în grav declin la mijlocul anilor '60), poate "cel mai impresionant eveniment din viaţa Bisericii elene din ultimele secole".[39] Deşi nu s-a făcut monah (cum nu a devenit nici cleric), ci s-a întors în lume, P.Nellas nu s-a căsătorit, ci a trăit ca un veritabil *kosmokalógeros*, rămânând profund legat de Sf.Munte şi de "gheronţii" de aici şi revenind anual în fiecare vară pentru retrageri de studiu, rugăciune şi meditaţie la Stavronikita. P.Nellas era profund convins de unitatea dintre teologie şi rugăciune specifică teologhisirii Sfinţilor Părinţi, de dimensiunea ascetică şi contemplativă a oricărei teologii autentic ortodoxe ca mod *[trópos]* constitutiv al ei, independent de locul *[tópos]* în care se afla teologul (pustie sau cetate).[40] Experienţa contemplativă era însă la el inseparabilă de viaţa liturgică şi sacramentală în care este adânc înrădăcinată. Liturghia şi cultul divin parţial la care participă cu regularitate şi fervoare erau pentru Nellas centrul întregii sale existenţe, modelul şi principala sursă de inspiraţie a gândirii sale care a păstrat un caracter intens eclesiocentric.[41]

Întors la Atena, din 1968 şi până la moarte, Nellas va funcţiona cu mare succes ca profesor de religie la cunoscutul liceu Arsakeion din capitala elenă. Tot acum devine cercetător şi colaborator la recent înfiinţatul Institut de studii patristice al Patriarhiei Ecumenice de la Mănăsirea Vlatadon din Tesalonic condus de prof.P.Christou, publicând o serie de studii în revista

Institutului "Kleronomía". Investigaţiile sale patristice se concentrează asupra operei şi gândirii Sf.Nicolae Cabasila. În 1969 publică un foarte erudit studiu intitulat *Prolegomene la studiul lui N.Cabasila* (care relua textul unui amplu articol din monumentala "Enciclopedie religioasă şi morală" neoelenă). Cu un an înainte editase în originalul bizantin şi traducere neogreacă *Omiliile mariale* ale Sf.Nicolae Cabasila, însoţite de note şi precedate de o amplă introducere despre "umanismul mariologic". Volumul inaugura colecţia de texte patristice comentate iniţiată de Nellas sub numele semnificativ "Epi tas pigas" *(La izvoare)*. "Scopul seriei, scria în textul de colecţie Nellas, este acela de a ajuta la prelungirea şi activarea în zilele noastre a dinamismului transfigurator al credinţei. Seria nu are un scop atât academic, cât diaconic; reprezintă o explorare caldă dar obiectivă, a ceea ce a fost şi a modului cum a funcţionat în epoca patristică tradiţia şi teologia. Vrea să iniţieze pe fiecare om contemporan neliniştit şi reflexiv în acea înţelegere catolică a lumii şi vieţii caracteristică Părinţilor şi care constituie Tradiţia Ortodoxă. Având, deci, acest scop diaconic, Seria urmează, în consecinţă, metoda iniţierii. Explorând textele patristice cele mai alese şi penetrante şi oferindu-le în perspectiva în care au fost scrise, sperăm să putem oferi omului contemporan criteriile indispensabile pentru înţelegerea reală şi interpretarea corectă a Părinţilor. Traducerea textelor în limba greacă populară [dimotiki], limbă în care scriitorii neoeleni exprimă neliniştea spirituală a vremurilor noastre şi corelarea, în introduceri şi comentarii, a problematicii Părinţilor cu problematica lumii actuale, crează punţile indispensabile pentru a-i recunoaşte pe scriitorii tradiţiei drept părinţii noştri spirituali". Colecţia, ce se voia o modestă replică ortodoxă la faimoasa serie catolică de texte patristice traduse şi comentate "Sources chrétiennes", va fi preluată în 1973 sub egida editurii "Apostoliki Diakonia". În ea vor apărea din nefericire doar 4 volume, ce-i drept toate fundamentale, şi pentru realizarea cărora P.Nellas - care avea un acut simţ al universalităţii Ortodoxiei - a făcut apel la teologi ortodocşi de renume, dar ne-greci. În 1973 ca prim volum al seriei va apare Mystagoghia Sf.Maxim Mărturisitorul cu o amplă introducere şi vaste note şi comentarii semnate de păr D.Stăniloae. De altfel, P.Nellas a fost legat de timpuriu cu o profundă prietenie şi admiraţie de persoana şi opera teologică a păr.D.Stăniloae, pe care a înţeles-o în adevăratele ei dimensiuni şi a cărui gândire echilibrată s-a străduit să o impună prin traduceri şi în Grecia. În 1976 va semna o prefaţă elogioasă la traducerea neogreacă a studiului păr.Stăniloae "În problema intercomuniunii".[42] Chiar înainte de sfârşitul său neaşteptat pregătise un număr întreg al revistei "Synaxis" 19/3/1986 dedicat "părintelui Stăniloae

şi Ortodoxiei româneşti", fiind primul număr care a apărut după moartea sa neaşteptată în aprilie 1986. În 1974 la numărul 2 al seriei "Epi tas pigas" apare ediţia a II-a din *Theometor* (omiliile mariale) ale lui N.Cabasila îngrijite de P.Nellas însuşi. În 1976 ca numărul 3 au fost publicate sub titlul *Theotokos* omiliile mariale ale Sfântului Ioan Damaschin îngrijite de cunoscutul teolog sârb arhimadritul pe atunci (azi episcopul Bosniei) Athanasie Jevtic. Iar în 1978 apare ca ultimul număr al seriei prima parte (din cele trei prevăzute) a celebrelor "Ambigua" ale Sf.Maxim Mărturisitorul (sub titlul *Philosophika kai theologika erotemata*) cu introducerea şi bogatele comentarii ale Păr.Stăniloae. (Din păcate, din diverse motive, s-a rămas la prima parte a lucrării "Ambigua", seria încetând să apară după 1979).

Între anii 1969-1979 P.Nellas a participat activ şi la multe seminarii şi simpozioane pe teme ortodoxe de actualitate. (Astfel în 1971 participă cu eseul "Ortodoxia şi politica. Trei premize biblice" la simpozionul şi volumul *Martyria Orthodoxias* - alături de K.Grigoriadis, I.Mainas, Ath.Jevtic şi A.Radoslavievic). În 1972 primeşte (pentru scurt timp însă) direcţia biroului special al Sf.Sinod al Bisericii Greciei pentru pregătirea Sfântului şi Marelui Sinod Panortodox (despre care va scrie şi câteva articole importante). Colaborează în probleme ecumenice şi cu Patriarhia Ecumenică, în 1975 fiind desemnat ca membru în delegaţia oficială a Patriarhiei la cea de-a V-a Adunare generală a Consiliului Mondial al Bisericilor de la Nairobi. Intrigi de culise însă l-au eliminat în curând pe Nellas din reprezentanţa ecumenică a Fanarului. Prezenţa sa avea să fie în schimb deosebit de apreciată între anii 1976-1979 la congresele organizaţiei internaţionale a tineretului ortodox "Syndesmos".

În 1974 devine doctor în teologie al facultăţii din Atena cu o scurtă dar extrem de densă şi excepţională teză despre *Îndreptarea omului în Hristos la Nicolae Cabasila* (Pireu, 1974). "De această lucrare ţine şi valorosul studiu biblic *Îndreptarea omului în Hristos după Sf.Ap.Pavel* publicat in 1977 în volumul omagial [charisteria] închinat la Tesalonic personalităţii mitropolitului Meliton al Chalcedonului. Mărunte interese profesorale şi intrigi meschine au torpilat însă sistematic accesul lui P.Nellas la o catedră universitară pe care ar fi onorat-o strălucit, ca puţini alţii.[43]

Fire optimistă şi robustă, Nellas şi-a continuat neobosit calea sa teologică prin care a pecetluit inconfundabil destinul unei întregi generaţii (''generaţia deceniului '60'', după Ch.Yannaras). El a devenit astfel deschizătorul de drum al unei teologii neopatristice actuale nici conservatoare

nici liberale, nici ecumeniste nici zelotiste, evoluând cu graţie şi siguranţă dincolo de orice extreme, între plaga mortală a academismului universitar raţionalist ca şi diversiunea sentimental-voluntaristă a pitismului şi eticismului. Şi pentru că a înţeles că miza principală a conflictului interior care deşiră în polarizări păgubitoare viaţa eclesială a Greciei (şi a întregii Ortodoxii) contemporane se joacă în antropologie, în 1979 Nellas publică - asamblând şi dezvoltând studii deja apărute anterior -cartea care avea să devină capodopera şi testamentul său teologic: *Zoôn theoúmeon* [Animal îndumnezeit]. *Perspective pentru o înţelegere ortodoxă a antropologiei* - una din cele mai remarcabile cărţi de teologie ortodoxă ale epocii noastre, de a cărei analiză ne vom acupa în ultima secţiune a studiului de faţă. Să reţinem aici doar aceea că cele 2500 de exemplare ale primei ediţii epuizându-se rapid, în 1984 apare o a doua ediţie iar în 1992 o a treia. În 1987 va apare o traducere americană iar în 1989 una franceză[44], care cunosc o largă audienţă şi recepţie internaţională.

Dar vitalitatea lui P.Nellas nu se lăsa confiscată integral de performanţe intectuale şi de succese livreşti. Ca om duhovnicesc ce era, aprecia mai mult realităţile decât cărţile. Ştia foarte bine că dincolo de cărţi există viaţa reală care aşteaptă să fie abordată în lumina experienţei spirituale, liturgice şi patristice. Scopul său, ambiţia sa secretă era aceea de a contribui la realizarea unui dialog real şi efectiv al Ortodoxiei cu lumea, dialog care să conducă în acelaş timp la reînviorarea şi valorificarea modernă a tradiţiei cât şi la transfigurarea ortodoxă reală a societăţii şi culturii actuale. Avea toate datele naturale şi personale pentru a reuşi la realizarea acestui obiectiv: mic de statură cu mustaţă şi păr des, ondulat, Nellas avea un temperament viu şi cald, era prietenos şi afabil, plin de o energie şi o generozitate a inimii structurală. Se adapta extrem de rapid în toate mediile, mişcându-se cu aceeaşi uşurinţă - îmbrăcat modern la ultima modă, în stil parizian - în saloanele inteligheniţiei elene ca şi în casele din cartierele sărace sau în satele cele mai umile ale Greciei, era prieten cu valoroşi profesori universitari şi intelectuali de seamă din Atena şi Paris, dar frecventa smerit şi "gheronţii" Sfântului Munte. Avea marele dar de a-l *asculta* pe celălalt, de a-şi înţelege interlocutorul, ca şi capacitatea rară de a depăşi orice probleme sau contradicţii, de a nu le lăsa să fie exasperate. Fiindcă era profund creştin şi ajunsese la o măsură duhovnicească deosebită, străin de orice împătimire care dezbină şi creează polarizări, nu-şi avea duşmani nici chiar pe cei pe care nu-i aproba. Ştia să lase în urma lui iubire şi prietenie. "Dispoziţia şi preocuparea sa pentru unitate nu se bazau însă numai pe caracterul său, ci în primul rând pe dreapta credinţă şi teologia sa

echilibrată."[45] Polarizărilor acute din sânul societății și Bisericii grecești, sciziunii între Ortodoxie și ortopraxie, între credință și viață, între Bisericile și teologiile ortodoxe naționale, între Biserică și societate, Biserică și cultură, P.Nellas le-a opus ideea generoasă de inspirație liturgic-euharistică a "adunării" (în grecește: *sýnaxi*), a strângerii laolaltă a celor risipite și a celor împrăștiați.

Și astfel, învingând inerții și scepticisme, dificultăți financiare și blocaje psihologice, Nellas înființează în 1982 cu un mic grup de colaboratori revista trimestrială de promovare a Ortodoxiei "Sýnaxi", cu al cărei proiect s-a confundat aproape, pentru că acesta îi exprima pe deplin personalitatea. Tehnic și intelectual vorbind, revista venea să ocupe intervalul religios și cultural rămas neacoperit periodicele academice științifice specializate ale universităților și marele număr de reviste și ziare religioase populare abundente în Grecia atât la nivel național cât și eparhial. ''Sýnaxi'' se adresa intelectualității medii și tuturor celor care fără a fi "specialiști" erau interesați de teologie și Ortodoxie, și făcea aceasta prin eseuri inteligente, în care o ideație profundă și sofisticată se împletea cu o stilistică modernă și transparentă, accesibilă unui cititor contemporan. Numerele de o ținută grafică de excepție erau tematice, iar la diversitatea temelor se adăuga polifonia vocilor colaboratorilor. In paginile caietelor revistei P.Nellas a reușit adeseori să strângă semnături ale unor personalități de cele mai diferite orientări, origini și convingeri: monahi aghioriți și teologi universitari, scriitori și pictori, intelectuali de dreapta sau de stânga (chiar și marxiști), studenți și profesori, dialogau pașnic asupra unor probleme arzătoare legate de sensul prezenței ortodoxe și al contribuției potențiale a tradiției patristice la soluționarea problemelor ce frământă omul modern în genere, societatea elenă contemporană îndeosebi (Iată câteva teme abordate sub nemijlocita direcție a lui Nellas: Tradiția ortodoxă; Nicolae Cabasila: Ortodoxie și ecumenism; Creștinism și lume; Ortodoxie și marxism; Creștinism și socialism (apropieri); Ortodoxia și Europa unificată; Creația; Cuvântul Domnului; Atena și Tesalonic; Credință și știință; Credinți și poezie, ș.a.).

Revista a atras rapid un tiraj de 4000 de exemplare, ceea ce la proporțiile Greciei reprezintă un succes impresionant. Prezența ei a reușit să modifice în sens benefic climatul spiritual tensionat, acut polarizat al Greciei contemporane. Remarcabil s-a dovedit a fi impactul ei misionar, "Sýnaxi" redeșteptând gustul pentru teologia patristică și tradiția ortodoxă în sânul tinerilor și intelectualității elene (îndeobște marxizantă, din opoziție față de situația socială contrastantă a țării). A dat curaj preoților și a inspirat pe teologi și laici în sensul unei mărturii ortodoxe vii și creatoare, în același

timp tradiționale și actuale. Desigur n-au lipsit nici vocile critice și răutăcioase. Atât din partea marxiștilor care au prezentat înnoirea teologică tentată de "Synaxi" și de generația 60 ca o încercare de "aggiornare" a Ortodoxiei prin crearea unei "neoortodoxii" adaptate epocii moderne, cât și din partea cercurilor ecleziastice conservatoare (''hyper-ortodoxe''), refractare de principiu oricărei deschideri spre lume și preocupate exclusiv de afirmarea repetativă a Adevărului ortodox și apărarea lui de deviațiile ''eretice'' ale epocii moderne; ba chiar și din partea unor teologi și laici ortodocși liberali pentru care "intenția unionistă și dialogică a periodicului l-a privat de dinamica unei intervenții critice în spațiul social, spiritual și teologic, de vreme ce prima efortul de a nu exista ciocniri cu nici o opinie și de a nu crea nemulțumiri, însă cu prețul acestei neutralități s-a obținut marea reușită a polifonizării și armoniei celor mai diferite sensibilități și neliniști".[46] Pentru unii revista era prea "liberală" pentru alții prea "conservatoare". Nellas a știut să asume cu inteligență această delicată și dificilă poziție mediană, dar a protestat împotriva etichetării întreprinderii sale și a generației lui de către marxiști (prof.D.Maronitis) - cu ocazia controversatului dialog între un grup de teologi ortodocși și un grup de intelectuali marxiști în decembrie 1983 - drept "neortodoxie". "Nu s-a realizat nici o schimbare a Ortodoxiei în epoca noastră, nici nu există un curent "neoortodox". Poate că există un curent "*filoortodox*", mai exact o atitudine filoortodoxă a multora (intelectuali, artiști, etc). Atitudinea aceasta nu e o modă, ci o necesitate a vremilor, de aceea, după părerea mea, căutarea aceasta nu se va opri".[47] In ciuda tuturor contestărilor, "Sýnaxi" a reușit să fie o mărturie și o prezență ortodoxă deschisă, vie și concretă în cultura și societatea elenă a ultimului deceniu.

Eforturile încordate și neprecupețite depuse de Nellas în realizarea revistei pe care o supraveghea până în cele mai mici detalii (pe lângă activitatea sa didactică) aveau să-și spună cuvântul. La 6 aprilie 1986 pe neașteptate inima generoasă a lui P.Nellas a încetat să mai bată, Dumnezeu chemându-l la "Synaxa" veșnică a Împărăției cerurilor. Cu puțin timp înainte de moarte, încheiase un nou studiu despre N.Cabasila și se afla în plin lucru la o carte despre Sf.Maxim Mărturisitorul.[47a]

Incurajați de primirea favorabilă a revistei, colaboratorii lui P.Nellas au decis să meargă mai departe pe drumul deschis de acesta. Editată de sora teologului dispărut, doamna Sotiria Nellas și de Sotiris Gunelas, redactor șef, "Sýnaxi" apare neîntrerupt până astăzi. Numărul caietelor trimestriale a ajuns acum la 50, ele abordând tot atâtea teme de actualitate, din care menționăm aici: Probleme ale teologiei și educației,

Biserica şi statul elen; O privire ortodoxă asupra psihologiei; Ortodoxia şi tradiţiile extrem-orientale; Mărturie şi Martiriu; Rusia - un mileniu de istorie; Vechile Biserici orientale; Ciprul ortodox, Chestiuni de exegeză; Eros divin şi eros uman; Eleni sau Europeni? Femeia în Biserică şi în lume; Teologia în Grecia astăzi; Tineretul - 1991; Balcanii şi Europa răsăriteană; Clerul ortodox; Prezenţa ortodoxă în Europa: De la vechea la noua "ordine"; Calea Bisericii şi noile religii; Putere sau slujire; Popor, Neam, Biserică; Asceză, Euharistie, Împărăţie. In ultimii ani, revista a publicat în paginile ei, pe lângă temele generale menţionate, şi o serie de intervenţii şi dialoguri critice (rubrica "dialoguri cu cititorii" este aproape întotdeauna extrem de incitantă şi vie), privitoare la succesul sau eşecul, ori la specificul contribuţiei "generaţiei 60" la modificarea climatului spiritual al Ortodoxiei elene contemporane.

Reprezentaţi ai generaţiei ca Ch.Yannaras [48], P.Nikolopoulos [49] sau Th.Papathanasiou [50] înclină să vorbească mai degrabă de un *eşec* al generaţiei; în viziunea ultimului autor citat, e vorba de o reîntoarcere clară a vieţii eclesiale elene la pietism şi conservatorism, de un val de neopietism şi neoconservatorism teologic şi canonic. Sub masca întoarcerii la Părinţi şi a restabilirii tradiţiei, s-ar practica de fapt o fetişizare a trecutului şi o justificare mioapă a prezentului, expresie a unei frici de istorie, a unei temeri de viitor şi un indiciu al pierderii perspectivei eshatologice; cu toate progresele înregistrate în reînviorarea euharistică a vieţii parohiale, instituţia oficială a Bisericii continuă să funcţioneze birocratic, rigid; neonaţionalismul face ravagii; teologia persoanei maschează de fapt o reîntoarcere camuflată la individualism; perpetuarea discocierii între spiritual şi social conduce la o vinovată şi iresponsabilă orbire în faţa gravelor probleme sociale; afazia teologică şi intelectuală a clerului ia proporţii îngrijorătoare, divorţul între "teorie" şi "viaţă" - inexistent la Părinţi - e perpetuat sub forma unui "trăirism" pietist şi a unui "obscurantism" care domină episcopatul, clerul, şcolile teologice şi o parte a credincioşilor şi se reflectă şi în duritatea fanatică a polemicilor şi controverselor. După prof.Ch. Yannaras, toate acestea simptome care ilustrează eşecul la scară socială al înnoirii promovate de "generaţia 60" ar marca triumful absolut al "religiozităţii" de tip occidental asupra "Ortodoxiei" autentice şi aceasta tocmai în ceasul unificării europene şi integrării Greciei în structurile economice ale Comunităţii Europene; ori dispariţia tot mai evidentă a criteriilor Ortodoxiei nu v-a putea împiedica asimilarea şi spirituală a Greciei moderne la noua identitate "europeană". Ca atare am asista la "sfârşitul Greciei" şi la triumful postum al efortului secular de occidentalizare a ţării întreprins cu

tenacitate începând din sec.XIV de umaniştii filocatolici bizantini şi involuntar, chiar de Sf.Nicodim Aghioritul! [51] Am fi martorii unei paradoxale definitive şi inedite "occidentalizări" religioase a Greciei: sub aparenţa celui mai înverşunat conservatorism şi tradiţionalism canonic şi patriotic de fapt "ierarhia papizează iar poporul protestantizează" [52]

Există însă şi un alt tip de dezamăgire şi el este exprimat de Ath.Kottadakis [53] pentru care faimoasa "generaţie 60" n-ar fi ieşit din "refugiul ideilor" reprezentat de asociaţiile extraeclesiale decât pentru a intra în "refugiul... slujbelor", al Liturghiei, mănăstirilor şi misticii ortodoxe; satisfăcută narcisiac că a descoperit Ortodoxia pură exorcizând prin teologia ruşilor din diaspora academismul şi pietismul occidentalizant, "generaţia 60" n-ar fi pus totuşi Ortodoxia în contact direct cu viaţa, favorizând un verbiaj steril şi narcotizant despre "Ortodoxie" (o "orthodoxologie"!), despre "erosuri divine" şi "theoptii" mistice şi un fel de creştinism cultural "snob" şi estetizant. "E timpul să trecem de la Ortodoxia numelor la Ortodoxia faptelor", cu alte cuvinte, dincolo de Ortodoxia "occidentalizată" şi Ortodoxia "pură" spre un "model vasilian al Ortodoxiei".

Cu toate aceste, nimeni nu contestă faptul că există sector al realităţii ecleziale care - chiar şi atenuat - să nu poarte pecetea înviorării patristice aduse de "generaţia 60". Iar dacă într-un fel, prin "existenţialismul" său personalist prof.Ch.Yannaras e un Berdiaev elen, atunci incontestabil, P.Nellas este Lossky-ul teologiei greceşti contemporane.

In orice caz, capodopera teologică reprezentată de *Zoôn theoúmenon* constituie - o spune păr.Stăniloae - "cea mai cuprinzătoare şi fidelă expresie a antropologiei patristice" [54], şi deci ortodoxe, scrise până acum. Ea reuşeşte o pătrunzătoare reabilitare a înţelesului autentic, biblic şi patristic, al noţiunii de "îndumnezeire" a omului, relevându-i exact dimensiunile şi semnificaţia antropologică. Semnificaţie din nefericire ignorată atât de augustinism şi tomism în Occidentul medieval, cât şi de neognoza antropocentrică tipic romantică a unui Iacob Boehme, inspiratorul principal al filosofiei religioase a lui Berdiaev. Pentru aceasta din urmă, antropologia patristică e "limitată" şi "negativă" copleşită de conştiinţa păcatului şi luptei pentru eliberarea de patimi, ceea ce a dus la "înjosirea omului şi la prăbuşirea forţei lui-creatoare" [55]. Patristica n-a putut revela "hristologia omului", respectiv natura divină"(!) a omului pe care o descoperă abia "creativitatea" iar nu "ascetismul". "Există la Sf.Părinţi o învăţătură despre "îndumnezeire" *(théosis)*, dar în acest *théosis* omul e total absent. Problema omului nici nu se pune, omul se îndumnezeieşte numai pe calea amuţirii a tot ce e uman, a dispariţiei omului şi a apariţiei în locul

lui a Dumnezeirii". [56] Neînțelegând de loc tradiția patristică ortodoxă (pe care de altfel a criticat-o sever și inacceptabil [57]), Berdiaev a încercat să acrediteze o falsă opoziție, gnostică și neoromantică, între hristologie (= mântuire de păcat, asceză, ascultare, antropologie negativă) și pnevmatologie (= libertate, creativitate, antropologie pozitivă a adevăratei "divinizări" a omului). Nu Hristos și Biserica, ci un Duh Sfânt detașat de Hristos, nu religia ci cultura ar aduce adevărata revelație despre om, revelația "divinității" lui, a statutului său nu de fiu, ci de om creator, simetric egal lui Dumnezeu. Misterul biblic al "revelației" așa cum îl descrie referatul mozaic al Genezei ca și cel al "înfierii" cum îl proclamă epistolele pauline i-au rămas interzise filozofului neognostic rus, care le-a preferat mistologia suspectă a lui Adam Kadmon din ezoterismul Kabalei [58] sau din teosofia lui Iacob Boehme.

Situându-ne în acest registru principal al opțiunilor antropologice fundamentale, meritul lui *Zoôn theoúmenon* e de a reliefa implicit, dar nu mai puțin viguros un fapt esențial: și anume acela că între degradarea augustiniană a omului privit excesiv prin prisma "pesimist" catastrofică a căderii primordiale și exaltarea lui gnostică și romantică al cărei "optimism" frizează clar "hýbris"-ul, echilibrul "între antitesi" îl aduce doar antropologia biblică în exegeza autorizată și congenială a Sfinților Părinți. Nici numai "animal" rațional și muritor, nici numai "dumnezeu" care se ignoră și căzut în trup, omul e un "animal îndumnezeit"[59] (Sf. Grigorie Teologul) sau, altfel spus, "creatură" dar care a primit porunca de a deveni dumnezeu" (Sf. Vasile cel Mare). Rezolvarea aporiilor iremediabile în care se destramă cele două antropologii filosofice extreme ale scolasticii și gnozei îl oferă, deci, nu speculațiile raționale nici inițierile ezoterice, ci un demers teologic mult mai banal și desconsiderat poate tocmai din cauza umilității lui: e vorba de o lectură a textelor biblice în interpretarea Sfinților Părinți și a cărților de cult ortodoxe. Acestui întreit demers exegetic, nespectaculos și deliberat nesistematic (vezi prefața cărții) cu modestie dar cu competență, i se consacră P.Nellas în cele trei secțiuni principale ale cărții sale.

Dezlegarea secretului oricărei antropologii - relația dintre omul "ideal" și cel "real", empiric - implică, așa cum demonstrează strălucit primul studiu, interpretarea corectă a afirmațiilor Genezei de la 1,26 (crearea omului după chipul lui Dumnezeu") și 3,21 (îmbrăcarea omului după cădere de către Dumnezeu în "haine de piele"). In interpretarea patristică, crearea omului "după Chipul lui Dumnezeu" - identificat cu Cuvântul sau Fiul lui Dumnezeu (Col.1,15; I Cor.15,49) - modelarea lui Adam ca și "chip" creat al "Chipului" necreat și veșnic al Tatălui Care e Fiul Său,

sugerează caracterul *iconic* al ontologiei umane, relația ontologică prin care omul este unit cu Arhetipul său etern. Aceasta înseamnă că destinul și constituția omului sunt în mod natural hristologice. Realizarea de sine a umanului reclamă în chip imperios unirea ipostatică a chipului cu Arhetipul ca astfel să poată actualiza asemănarea îndumnezeitoare a omului cu Dumnezeu. Dumnezeu Cuvântul s-ar fi întrupat chiar dacă omul n-ar fi căzut în păcat e învățătura clară a Sfinților Părinți de la Sf.Maxim trecând prin Sf.Grigorie Palama și până la Sf.Nicodim Aghioritul (a se vedea textele patristice selectate în secțiunea a IV-a a cărții). "Indumnezeirea" omului are un conținut antropologic iar acesta este revelat de și în Hristos în baza și ca revers al "înomenirii" Fiului lui Dumnezeu. Ca "înfiere" în har în Dumnezeu, "îndumnezeirea" este echivalentă cu "hristificarea" omului respectiv "divino-umanizarea" (expresiile aparțin păr.Justin Popovici). Realizarea umanului este actualizarea constituției și destinului său divino-uman teo - și hristo-centric teo - și hristo-nom. Umanismul biblic și patristic este de fapt "divino-umanism". Esența căderii în păcat stă spiritual vorbind tocmai în asumarea autonomă de către om a umanului său, într-un umanism antropocentric și cosmocentric care, excentrându-l ontologic, îl condamnă la autodistrugere. Atras de iluzia demonică a auto divinizării, refuzând legătura sa "naturală" cu Dumnezeu, omul își deviază viața pe un făgaș anti - sau para - natural. "În mod natural" (în sensul patristic al cuvântului) spiritul omului primea viața divină de la Dumnezeu pe care prin intermediul sufletului o comunică trupului și cosmosului. Acum, "mintea începe să trăiască pe seama sufletului, sufletul pe seama trupului, iar trupul pe seama lumii pământești, ucide pentru a mânca și astfel, descoperă moartea". [60]

Pentru a supraviețui în această stare de după cădere - stare "paranaturală" pentru Sf.Părinți, "naturală" pentru Augustin și scolastică - , Dumnezeu, așa cum arată Scriptura, îi face omului "haine de piele". Secțiunea consacrată analizei semnificațiilor și tuturor implicațiilor acestei învățături biblice și patristice uitate și ignorate de moderni, în ciuda rolului ei cheie în antropologia biblică și patristică, constituie poate partea cea mai originală a întregului volum. [61] Opunâundu-se interpretării spiritualist-platonizante a origenismului care vedea în îmbrăcarea "hainelor de piele" o alegorie a căderii sufletului preexistent în corporalitatea muritoare, Sf. Părinți au subliniat cu energie că acestea nu sunt nici moartea nici trupul uman în sine, ci exprimă devierea și convertirea pătimașă a funcțiilor spirituale ale chipului lui Dumnezeu înspre materialitate, fapt prin care "viața" paradisiacă a fost transformată în simplă "supraviețuire" biologică, socială, culturală, adaptată actualei stări a naturii decăzute. Incluzând

totalitatea elementelor ce alcătuiesc învelişul biologic-sociologic-cultural al existenţei umane actuale - Nellas se opreşte mai pe larg la căsătorie,lege, politică şi culturală - "hainele de piele" sunt o realitate bivalentă, au un dublu caracter: ele sunt în acelaşi timp o consecinţă a căderii în păcat şi a pedepsei inerente care i-a urmat, deci "blestem", cât şi "binecuvântare", fiind create de Dumnezeu ca mijloace de amânare a morţii (consecinţa inevitabilă a păcatului) şi, ca atare, ca şansă nu doar de supra-vieţuire, ci şi de re-apropiere a omului de Dumnezeu. Autonomizate, ele duc la negarea naturii iconice a omului de Chip al lui Dumnezeu, la axfixierea lui spirituală, la blocarea lui definitivă pe linia simplei supravieţuiri (biologice, economice, culturale), şi în cele din urmă, la celebrarea neantului şi triumfului definitiv al morţii: în Biserică însă altoite pe Trupul îndumnezeit al lui Hristos, teonomizate, "hainele de piele" pot fi transfigurate liturgic-sacramental şi etic-ascetic devenind vehicole transparente - ca "hainele albe" ale Mântuitorului la Schimbarea la Faţă - ale prezenţei lui Dumnezeu în lume şi istorie. Aceasta bineînţeles cu condiţia căinţei, a botezului lor, şi a ascezei care dobândesc astfel o semnificaţie crucială nu numai pentru individ, ci pentru întreaga civilizaţie umană.

In conformitate cu natura bivalentă a "hainelor de piele" Biserica, - în care intră şi cultura care, nu trebuie ca atare, nici discreditată nici divinizată - Ortodoxia are faţă de lume o atitudine în acelaşi timp radical critică (de condamnare a autonomizării ei fatale) şi radical pozitivă (de teonomizare a elementelor ei transfigurate şi de asumare a lor la zidirea Trupului lui Hristos). Biserica, deci, nu este chemată nici la o acceptare fără rezerve a lumii aşa cum este ea, nici la o condamnare a ei în bloc, ci la o mult mai dificilă şi complexă "deosebire a duhurilor" care o bântuie şi la o neîncetată asumare critică şi pozitivă constructivă (imaginea călăuzitoare a cea a "zidirii" întregii lumi în Trupul eclezial şi cosmic al lui Hristos). E vorba de o asumare şi o transfigurare activă şi o orientare, reală şi integrală, de profunzime a tuturor realităţilor create, şi nu doar de una pasivă şi parţială, superficială şi exterioară, cum din păcate s-a înţeles mult prea adesea şi păgubitor în istoria creştinismului. De cele mai multe ori, creştinii au asumat pietist doar sufletul şi interioritatea - subiectivizând Evanghelia şi transformând-o într-o simplă exaltare sentimentală - abandonând trupul, materia, civilizaţia, istoria, societatea, cultura pe care modernitatea secularizată le va dezvolta pe o linie autonom-antropocentrică. E imperios necesar, deci, pledează Nellas în eseurile şi publicistica sa teologică, un enorm efort întreprins de întreg trupul Bisericii - deci nu numai şi nu în primul rând de clerici şi teologi, ci, mai ales, de laici responsabili (intelectuali,

medici, economişti, artişti) - pe linia unei ample decantări critice şi dezvoltări transfiguratoare divino-umane creatoare a evoluţiilor actuale ale ştiinţelor, artelor, culturii, societăţii şi politicii. [62] Acest efort trebuie să le smulgă tentaţiei autonomizării, demonizării lor autodistructive, ispitei simplei supravieţuiri, deschizându-le spre Dumnezeu şi făcându-le să reveleze transparent prezenţa divină în lume. Dar in creştinism această divino-umanizare a societăţii şi creaţiei (just sesizată ca existenţă de filosofia religioasă rusă) are un model şi un sens precis hristologic şi eclesial (ceea ce nu vedea un Berdiaev) şi trece în prealabil prin divino-umanizarea fiecărui creştin în parte.

Modul şi modelul concret de teandrizare al existenţei umane şi cosmice în Hristos şi în Biserică este expus de Nellas cu remarcabilă concizie în cel de-al doilea studiu al cărţii sale consacrat "antropologiei hristocentrice a lui Nicolae Cabasila". "Premizele", "natura", "trăirea" şi "rodirea" "vieţii spirituale" în creştinism apar, succesiv, ca: "creaţie şi mântuire (re-creaţie) a omului în Hristos" ca "viaţă în Hristos" şi, respectiv, ca extindere a acestei vieţi sub forma unei "hristificări" a întregii creaţii prin şi în Biserică. Nellas disociază clar viaţa spiritual-religioasă a omului de viaţa lui naturală, material-biologică sau sufletesc-intelectuală, ori cultural-socială şi istorică. Viaţa spirituală autentică nu e altceva decât viaţa în noi a Duhului Sfânt Care însă nu este cu putinţă decât în Hristos şi în Biserică, Trupul Lui. Prin Intrupare, Cruce şi Inviere, Hristos, Adam cel nou, Omul deplin şi desăvârşit, depăşeşte întreitul obstacol al naturii, păcatului şi morţii care l-a separat pe om de Duhul Sfânt şi de viaţa dumnezeiască. Trupul îndumnezeit al lui Hristos funcţionează ca un organism nou, cu simţuri şi funcţii umane transfigurante, divino-umane şi inaugurând "o nouă ontologie" a umanului. Acest trup divino-umanizat devine al fiecărui credincios în parte prin Sfintele Taine şi Virtuţi. Acestea realizează o dublă hristologie a existenţei umane: sacramentală şi, respectiv, etic-ascetică. Botezul, Mirungerea, Euharistia transmite ontologic, altoindu-le în Dumnezeu "existenţa", "mişcarea" şi "viaţa" biologică a omului hristificându-le, iar meditaţia şi rugăciunea, iubirea fratemă şi sfinţenia realizează hristificarea minţii şi, respectiv, a voinţei. Această dublă hristificare sacramentală şi etic-ascetică are o dimensiune cosmică şi socială. Ea trebuie să conducă la un nou mod de înţelegere şi organizare a relaţiilor Dumnezeu-om-lume, la o reconstituire a dimensiunilor fundamentale existenţei fizice, biologice şi sociale după model liturgic-euharistic. E vorba de transfigurarea şi reconcentrarea eclesială a timpului şi spaţiului, de transformarea relaţiilor naturale biologice (paternitatea, iubirea) sau

social-economice (dreptatea), făcând din ele anticipări ale transfigurării lor finale în Împărăţia eshatologică a Sfintei Treimi. Viaţa spirituală ("duhovnicească") nu e o schimbare de loc *[tópos]*, ci de mod de existenţă *[trópos]* în locul în care ne aflăm; nu este, de aceea, o fugă de lume, ci o asumare şi transfigurare a ei. Iar aici, Sf.Nicolae Cabasila prin umanismul său hristocentric, prin dimensiunea în acelaşi timp socială şi liturgică a spiritualităţii pe care a ştiut să o reveleze, face figură de precursor. Intuiţiile şi liniile sale de gândire trebuie restituite, reluate şi continuate.

In fine, cel de-al treilea studiu îl constituie o densă meditaţie asupra cosmologiei şi antropologiei implicite într-unul din cele mai zguduitoare oficii liturgice ale Bisericii Ortodoxe: "Canonul cel Mare" de pocăinţă al Sfântului Andrei Criteanul. Vastă frescă poetică a istoriei dramei căderii şi mântuirii omului în Hristos şi în Biserică, Canonul Mare reactualizează spiritual toate etapele şi evenimentele ce jalonează parcursul îndelungat şi evidenţiat al creaţiei omului; al "macerării" sale ulterioare şi, respectiv, al "întoarcerii" sale prin pocăinţă la Dumnezeu. In textul imnografic, însă, Nellas urmăreşte identificarea datelor fundamentale ale antropologiei biblice şi patristice, atât în ontologia cât şi în dinamica ei existenţială. Rupând "veşmântul ţesut de Dumnezeu" al harului paradisiac, omul căzut a îmbrăcat peste "frumuseţea dintâi a chipului" "hainele de piele" ale mortalităţii şi iraţionalităţii biologice şi pasionale. Blocându-se în ele şi autonomizându-se ("însumi idol m-am făcut") omul a intrat pe calea "macerării" şi dezorganizării iraţionale a propriilor funcţii psihice şi somatice ca şi a existenţei sale sociale şi istorice, dezorganizare ce culminează în absurdul morţii. Disperarea unei existenţe neautentice şi durerea înstrăinării de viaţa adevărată deschid însă omului calea aspră a "întoarcerii" la Dumnezeu. Miezul acestei căi este căinţa ("metanoia" în sensul ei etimologic de "schimbare a minţii") iar ştiinţa ei este dobândirea "iertării". Aici Nellas speculează extrem de profund asupra etimologiei, elocvente teologic, a cuvântului grecesc care înseamnă "iertare": *syn-choresis* vine de la *choros* = loc, spaţiu. Aşadar, a dobândi "iertarea" păcatelor nu înseamnă un proces juridic, exterior, cu accentul pe negativ (ca în teologia reformatorică), ci dobândirea "pozitivă" a unei "împreună-locuiri" cu Dumnezeu. "Locul" prin excelenţă al întâlnirii omului cu Dumnezeu este Hristos, sau, mai exact şi concret, Biserica şi cultul ei (a cărei ontologie revelează autenticitatea iniţială a creaţiei). Aici se realizează concret depăşirea spaţiului şi a timpului, transformarea tridimensionalităţii lor liniare sau plane divizive (înainte, înapoi, sus, jos; trecut, prezent, viitor) dintr-un vector al distanţei şi succesiunii disociative într-un vehicol al coexistenţei şi simultaneităţii,

al comuniunii asociative a tuturor existenţelor, între ele şi cu Dumnezeu Cel în Treime, aşa cum se vede la Liturghie şi în cultul ortodox. Antropologia "îndumnezeirii" e înscrisă într-o ontologie (şi cosmologie) *liturgică*, în afara cărei rămâne incomprehesibilă.[63] Asupra acestui aspect Nellas va reveni în mai multe rânduri, inclusiv în ultimul său text [64]: o intervenţie înregistrată la TV în Postul Mare cu câteva zile înainte de moarte, şi pe care o reproducem drept cea mai nimerită încheiere a studiului de faţă:

"Dumnezeiasca Liturghie reperezintă, adică face prezentă activă din nou, în mod real şi adevărat, jertfa, crucea şi învierea Domnului. Mai exact, în cealaltă înţelegere şi organizare a timpului pe care o are, Biserica ne scoate în timpul ei liturgic din timpul cotidian al ciclicităţii continue, timpul parcelat în trecut, prezent şi viitor şi ne conduce la acel timp stabil şi constant în care toate evenimentele trecute, prezente şi viitoare sunt neîncetat prezente. Astfel, ne face să fim astăzi cu adevărat şi real contemporani cu Hristos şi să nu fim lipsiţi, atunci când ne împărtăşim de dumnezeiasca Euharistie, de nimic din ceea ce au avut ucenicii Domnului care au luat parte la Cina cea de Taină. In acelaşi mod, astăzi, în Vinerea Mare, Biserica ne reprezintă Patimile, Crucea şi Mormântul Domnului. Mergând la Sfântul Epitaf, mergem într-adevăr şi cu adevărat la o înmormântare. Mergem la înmormântarea lui Hristos, "mielul înjunghiat". "Mielul junghiat" e Păstorul. Aceasta arată adevărata iubire. Cine iubeşte nu sfătuieşte numai, nu îndreaptă, nu pedepseşte, ci ia asupra sa greşelile celui iubit de el. Iubirea e participare la viaţa celuilalt, ieşire din noi înşine, jertfă. A doua dimensiune e aceea că Mirele Hristos îşi săvârşeşte nunta Sa cu oamenii ca "miel înjungheat". Nunta e jertfă. Jertfă nu a altora, ci a Lui proprie. Patul de nuntă a lui Hristos e Crucea Lui. Ca să arate această realitate, Sfântul Ioan Hrisostom foloseşte o imagine şi mai expresivă. Umanitatea zice, a fost logodită cu Hristos în Paradis. Dar în loc să se arate mergând spre nuntă cu Hristos, ea l-a părăsit pe Hristos. S-a desfrânat, s-a tăvălit în mocirla păcatului. Iar Hristos ca un amant nebun al umanităţii s-a repezit să o găsească, a căutat-o, a venit în sălaşul unde aceasta se găsea şi când s-a înfăţişat înaintea ei, nu s-a prezentat ca un Dumnezeu atotputernic, ci ca un simplu om. Ca ea să nu se înspăimânte când Îl vede sau să se ruşineze. Şi nu i-a cerut socoteală: ce a făcut sau cum de a ajuns astfel, ci a luat-o pur şi simplu, a curăţit-o, a reînfrumuseţat-o, a reîmbrăcat-o şi, ca să nu mai fugă din nou, a făcut-o carnea Lui. Aceasta e Biserica lui Hristos. Trupul lui Dumnezeu. Iar un alt Părinte al Bisericii, Sfântul Nicolae Cabasila foloseşte o imagine la fel de expresivă. Dumnezeu,

zice, a creat întreg acest univers măreț, astrele și galaxiile, toată această frumusețe și a purtat-o ca pe un veșmânt, așa cum îndrăgostiții se gătesc deosebit ca să-i emoționeze pe iubiții lor. Dar atunci când oamenii n-au fost mișcați și n-au răspuns acestei iubiri fugind departe de ea, Dumnezeu s-a făcut om. S-a apropiat de ei ca om. Și i-a vindecat când erau bolnavi, i-a hrănit când erau flămânzi, le-a făcut bine, în tot felul, doar-doar îi va mișca la suflet. Iar când din nou nu au fost mișcați, Hristos a urcat pe Cruce, și-a deschis brațele Sale și rămâne acolo cu sângele curgându-i din mâini, de pe frunte și din inima înjunghеată doar ne-om întrista și-L vom iubi. Aceasta e iubirea lui Dumnezeu. Aceasta ne conduce la a treia dimensiune, și anume la faptul că Dumnezeu a venit pe pământ și a trăit cum trăim noi oamenii, a slujit, a obosit, a fost părăsit de cei ai Lui; s-a aflat în singurătate, în ultima deznădejde, în trădare, ca să nu existe nimic, nici un nărav, nicio durere a noastră prin care să nu treacă. "Pe pământ s-a pogorât ca să mărturisească pe Adam și pe pământ negăsindu-L", așa cum cântă azi Biserica, "până la Iad s-a pogorât căutându-l". A pogorât la Iad. Și rămâne ca "Miel înjunghiat" în veci"

diac. **Ioan I. Ică** jr.

NOTE

1. Michel Dufrenne, *Pentru om* (Seuil, 1968), Ed. Politică, București, 1971, p.22.

2. *Ibidem*, p.233.

3. Gerardus van der Leeuw, *Der Mensch und die Religion, Antropologischer Versuch*, Basel, 1941, p.11,12.

4. Despre cultură ca "supra-natură" într-un sens quasi-religios, ca și cunoaștere "rațională" distinctă de cea naturală și capabilă să integreze iraționalul și, respectiv, ca "organizare științifică și tehnică a vieții" al cărei "orizont deschis" ar merge până inclusiv la "ieșirea" extatică, prin creații din timpul istoric", a se vedea C.Noica, *Modelul cultural european*, Humanitas, 1993, p.33-34, 185-186. Despre cultură ca și "cea mai adevărată modalitate de a subzista în condiția intervalului" în condițiile în care umanitatea ce s-a rupt de instinct dar nu a ajuns încă la sfințenie"; deci, ca un domeniu care nu e autonom și autosuficient ci "trimite spre altceva decât om", pentru că "mai trebuie ceva dincolo de cultură care să o susțină și ne susțină pe noi înșine odată cu ea", vezi A.Pleșu, *Minima Moralia*, Cartea Româanească, 1988, p.102, 107-109.

5. G.van der Leeuw, *op.cit.*, p.57.

6. *Ibidem*, p.38, 92.

7. *Ibidem*, p.150.

8. B.Vyscheslavcev, *Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen, în: Kirche, Staat und Mensch, Russisch-orthodoxe Studien*, Genf, 1937, p.316-348, aici p.345.

9. Christoph von Schönborn op., *Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Vergöttlichung des Menschen*, "Freiburger Zeitschrift fur Philosophie und Theologie" 34 (1987), 1-2, p.4-47, aici p.19. Textul reprezintă un referat ținut în 1980, în cadrul Comisiei Teologice Internaționale a Vaticanului și reprezintă o documentată (și binevenită) pledoarie venită din partea unui foarte bun cunoscător al Sfinților Părinți pentru reconsiderarea unei dimensiuni fundamentale a creștinismului patristic pierdute și desconsiderate în teologia occidentală.

10. *Ibidem*, p.10.

11. *Ibidem*, p.46.

12. Leszek Kolakowski; *Main Currents in Marxism. Its Origins, Growth and Dissolution*, Oxford, 1978, III, p.530.

13. Ch. von Schönborn, *op.cit.*, p.19.

14. Cf. A.Cornea, *Schiţă pentru un nou umanism în: Penumbra. Eseuri*, Cartea Românească, 1991, p.79-94 şi 143-149. Autorul opune modelului umanismului titanic prometeic, "gnostic", "pozitiv", "ştiinţific", "ofensiv", fie el politic ca marxismul sau metafizic-culturalist (gen reprezentat în cultura românească de C.Noica sau A.Dumitriu), nu modelul umanismului divin "inuman" al lui Iisus - mai ales nu cel gnostic, elenic al Iisus-ului ioaneic "funcţionând ca un fel de desăvârşită maşină de acţiune soteriologică, atotştiitor, rece şi distant, n-are ezitări, oscilaţii" (p.76) - modelul aproximativ, precar, al umanismului "agnostic", "negativ", paraştiinţific", şi "defensiv", al "penumbrei", reperezentat de figura lui Iov "omul rezistent atât la ispitele şi suferinţele cărnii cât şi la fascinaţia şi seducţia iluzorie a adevărurilor metafizice şi religioase."

15. Ch.von Schönborn, *op.cit.*, p.19.

16. Cf. Sf.Maxim Mărturisitorul, *Quaest.ad Thalassium* 60; P.G.90, 621 A. *Ep.*24, P.G.91, 609 C.

17. Idem, *Ambigua* 41, P.G.91, 1308. Despre théosis la Sf.Părinţi au scris în literatura ortodoxă din prima jumătate a secolului, în ordine cronologică: Myrrha Lot-Borodine, *La doctrine de la "deification" dans l'Eglise greque jusq'au XI-e siecle*, "Revue d'Histoire des Religions", 105 (1932), p.5-43; 106 (1932), p.525-574 şi 107 (1933), p.8-55; N.Chiţescu, *Despre îndumnezeirea omului. De ce nu primesc romano-catolicii această învăţătură?* în "Biserica Ortodoxă Română" 66 (1938), p.845-865; Vl.Lossky, *Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944, passim, şi *Redemption and Deification*, ""Sobornost" 12 (1947), p.47-56 reluat în: *A l'Image et a la Rèssemblance de Dieu*, Aubier 1967, p.55-108; pr.prof.D.Stăniloae, Curs de Ascetică şi Mistică Ortodoxă (Bucureşti 1946-1947); ed.II. *Ascetica şi Mistica Ortodoxă*, Ed.Deisis, 1983, vol.II, p.193 şu.

18. Ch.von Schönborn, *op.cit.*, p.27-28. Cf şi Andre de Halleux, ofm. *Palamisme et scolastique*, "Revue theologique de Louvain" 4 (1973), p.409-442: "Dacă palamiţii insistă atât pe caracterul etern şi necreat al energiilor divine e pentru a da seama de realismul îndumnezeirii. Dacă ei susţin că energiile sunt distincte de fiinţa divină, e pentru a îndepărta de îndumnezeirea reală orice suspiciune de panteism" (p.415-416) Sau: "Poate că doctrina scolastică păstrează mai mult decât palamismul transcendenţa lui Dumnezeu... dar singur palamismul dă seama pe deplin de realitatea comunională a harului" (p.417), pentru că "îndumnezeirea rămâne o metaforă pioasă cât timp darul divin va fi redus la o formă creată în suflet" (p.418).

19. Ch.von Schönborn, *op.cit.*, p.47, 32: aici şi referinţele exacte la Sf.Maxim Mărturisitorul şi Diadoh al Foticeii, *Predica la Înălţare* şi în traducerea noastră în "Mitropolia Ardealului" 3/1989, p.59.

20. "Dacă în Răsărit n-au existat decizii dogmatice sinodale asupra antropologiei, e pentru că antropologia era văzută ca o consecinţă a triadologiei

şi hristologiei" W.Schneemelcher în: *Das Bild des Menschen in Ortodoxie und Protestantisms*. III. theologisches *Gesprächzwischen dem Okumenischen Patriarchat und der EKD.* (Chambesy 2-5 oct.1973), 1974, p.102.

21. *Ibidem*, p.100 (W.Schneemlcher). p.37 (F.Heyer).

22. A. de Halleux, *op.cit.*, p.409.

23. Patric Ranson, *Le lourd someil dogmatique de l'Occident*, în *Saint Augustin*. Dossier H. L'Age d'Homme, 1988, p.22-34, aici p.22. Nici iudaismul vechi, nici creştinismul primar nu şi-au centrat teologia pe relatarea primului păcat al lui Adam. La Părinţi căderea nu are sensul de "păcat originar" şi nu este o realitate obsedantă şi în nici un caz "categoria majoră şi fondatoare a experienţei religioase" cum va deveni la Augustin a cărui sistematizare va juca un rol decisiv (şi adeseori catastrofal) în istoria şi viaţa cotidiană a creştinităţii latine a cărei civilizaţie creştină a pus în centrul ei căderea originară - o catrastrofă petrecută cândva la începutul istoriei. J.Delumeau, *Faillité de la Redemption, ibidem*, p.61-66, aici 61-62. O recunoaşte şi filosoficul catolic Cl. Tresmontant: teoria lui Augustin despre păcatul originar ascunde în ea "o reductibilă ambivalenţă, măreţia lui Augustin în lupta sa antimaniteană şi antipelagiană nu disimulează cu nimic slăbiciunea sa atunci când pretinde să construiască o teorie capabilă să fie opusă acestor eretici. De şaisprezece veacuri purtăm în Biserică roadele şi povara măreţiei şi slăbiciunii Sf.Augustin". (*La Metaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Seuil, 1961, p.611).

24. Cf. M.Lot-Borodine, *La doctrine de la grace et de la liberté dans l'Ortodoxie greco-orientale*, "Oecumenica" 6(1939), p.15-27, 114-124, 211-228; şi magistr.Ioan I.Ică, *Concepţii teologice eronate asupra raportului dintre natură şi har*, "Ortodoxia" 12 (1960), p.526-551.

25. "Creştinătatea latină a fost mai puţin interesată în a medita asupra transformării şi iluminării naturii umane de către Cuvântul întrupat, cât de a asigura libertatea de a face binele pentru creştinul reconciliat prin satisfacţia omului-Dumnezeu". Gândit în categoriile acţiunii, cauzei şi efectului ca un "habitus" (intermediar între substanţă şi activitate) graţia sanctifiantă devine un dar supranatural şi infuz, însă creat şi inerent sufletului, efect numai al prezenţei divine în suflet. "Era mare pericolul ca graţia creată să fie reificată şi transformată într-un "obiect" inapt de a-şi îndeplini funcţia unificatoare pentru că e tăiat de sursa lui prin distanţa infinită ce separă Creatorul de creatură. Se pare că în epoca lui Palama, doctrina comună a teologiei latine căzuse în această capcană" (A. de Halleux, *op.cit.*, supra n.18, p.416).

26. Ch.von Schönborn, *op.cit.*, p.22.

27. H.Küng *Christsein*, München, 1975, p.433. Si protestul lui K.Rahner: "Această întrebare sceptică m-a şocat cel mai mult în această

carte" *Diskussion um H.Kungs "Christsein"*, Mainz, 1976, p.109). In teologia lui Rahner se simte clar efortul considerabil de a depăşi schema scolastică a dualismului natură-supranatură ca şi efortul explicit de a reintroduce ideea patristică abandonată de "har necreat" şi cea de "autocomunicare divină" ca şi esenţă pozitivă a mântuirii. Din păcate, absenţa distincţiei între fiinţa şi energiile divine ca şi, mai ales, punctul de vedere antropocentric filosofic (transcedental în sens kantian) adoptat ca axă de referinţă îl face să nu poată evita riscul real al naturalizării panteiste a harului şi al unei excesive antropologizări a teologiei.

28. E.Jüngel, *Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift*, München, 1981, p.24 şu.; şi *Gott-Wahrheit-Mensch*, München, 1980, p.317.

29. Pe larg istoria întregii acestei evoluţii la: Christos Yannaras, *Orthodoxia kai Dýse sté neoteré Hellάda* (Ortodoxie şi Occident în Grecia modernă), Domos, Athena, 1992, passim.

30. Cf. polemica pe această temă din 1975 între Athos şi prof.P.Trembelas, în: Teoclit Dionisiatul, *Dialoguri la Athos*, II, Deisis, 1994, p.219.

31. Detalii pe larg la: Chr.Maczewski, *Die Zoi-Bewegung Griechenlands. Ein Beitrag zum Traditionsproblem der Ostkirche* (Fz syst.u ok.Th. 21), Göttingen, 1970; V.Makridis, *The Brotherhoods of Theologians in Contemporany Greece*, "Greek Orthodox Theological Review" 33 (1988), nr.2, p.167-187 şi mai recent, expunerea şi verdictele nimicitoare ale lui Ch.Yannaras, *op. cit.*, p.363 ş.u.

32. Ch.Yannaras, *op.cit.*, p.405.

33. *Ibidem*, p.393, 391.

34. *Tò protopatorikòn hamártema* (Păcatul strămoşesc), Atena, 1957.

35. *He henótes tes Ekklesías en te theia Eucharistía kai to Episkopô katà toùs treîs prótous aiónas* (Unitatea Bisericii în dumnezeiasca Euharistie şi în Episcop în primele trei veacuri), Athena, 1965.

36. *He peri theóseos toû anthrópou didaskalía Gregoríou toû Palamâ* (Invăţătura despre îndumnezeirea omului la Grigorie Palama), Tessaloniki, 1963.

37. Născut în 1921 la Atena, după studii de medicină, D.Kutrubis vine după război în Franţa, unde sub influenţa unor iezuiţi devine şi el novice iezuit. Studiază la facultăţile de la Heythrop şi Lyon (1948) unde ia contact cu H de Lubac. In 1950 devine profesor de filosofie la Universitatea St.Joseph din Beiruth. Intră în conflict cu ordinul pe care-l părăseşte în 1952. După o călătorie prelungită prin Ierusalim, Roma, Franţa şi Anglia revine în 1954 în Grecia şi se întoarce la Ortodoxie. Intre 1959-1965 colaborează cu arhim.Mastroyanopoulos care-l angajează pentru formarea teologică şi

spirituală a tinerilor zoişti" pe care-i inspiră şi în realizarea revistei "Synoro" (1964-1967). In 1978 pleacă în Anglia pentru tratament unde şi moare în 1983. (După Yannaras, *op.cit.*,p.470-473).

38. Informaţiile despre P.Nellas după numărul omagial [aphiéroma] dedicat gândirii şi personalităţii sale: nr.21/3/1987 (studii de: Teoclit Dionisiatul, Dumitru Stăniloae, Gh.Mantzaridis, Ch.Yannaras, I.Panagopoulos, K.Grigoriadis şi Th.Papathanasiou). Un foarte (prea) scurt medalion şi la Yannaras, *op.cit.*, p.477-478. Capitolul despre Nellas din cartea teologului unit Yannis Spitseris, *La Teologia Orthodossa Neo-graeca*, Bologna, 1992, p.255-277 nu ne-a fost accesibil.

39. Ch.Yannaras, *op.cit.*, p.476.

40. Cf. Monahul Teoclit Dionisiatul, *P.Nellas şi tradiţia aghioritică* "Sýnaxi" nr.21/1/1987, p.23-29.

41. Cf. Kostas Grigoriadis, *Fizionomia liturgică a lui P.Nellas*, "Sýnaxi" nr.18/1/1986, p.26-27.

42. *Gia héna orthódoxo oikoumenismo. Eucharistia-píste-Ekklesía (to próblema tes* intercommunion), eisagoge: P.Nellas, Ekd.Athos, Peiraieus, 1976 = trad. neogreacă a studiului păr.Stăniloae: *In problema intercomuniunii*, "Ortodoxia" 33 (1974), nr.4, p.561-584.

43. Ch.Yannaras evocare în "Sýnaxi" nr.18/1/1986, p.24.

44. P.Nellas, *Deification in Christ: the Nature of the Human Person*, translated by Elisabeth Briere, Foreword by Bishop Kallistos of Diokleia, Saint Vladimir's Seminary Press, Crestwood-New York, 1987; P.Nellas, *Le Vivant Divinisée: Anthropologie des Péres de l'Eglise*, traduit par Jean-Louis Palierne, Cerf, Paris, 1989.

45. Arhim.Vasileios Gondikakis, evocare în "Sýnaxi" nr.18/1/1986, p.20, şi tot aici p.12 (I.Lappas) şi 23 (Ch.Yannaras). Opoziţia artificială pe care prof.Yannaras o postulează într-o altă evocare a figurii lui P.Nellas ("Sýnaxi" 21/1/1987, p.47-49) între o teologie a cărei măsură esenţială ar fi iubirea omului concret şi "slujirea" fraţilor (teologia lui Nellas) şi teologia a cărei măsură ar fi "apărarea" individualistă şi fanatică a "adevărului", păzirea intactă a Ortodoxiei şi câştigarea unei autorităţi personale din această acţiune combativă ni se pare forţată şi exagerată. In Ortodoxie măsura "iubirii" este "adevărul" de la a cărui rigori P.Nellas n-a făcut nici o concesie principală, chiar dacă s-a silit să-l facă accesibil şi deschis tuturor.

46. Ch.Yannaras, *op.cit.*,(vezi supra nota 29), p.478.

47. Citată după "Sýnaxi", nr.29/1/1989, p.31.

47a. Ep.Kallistos Ware, prefaţă la traducerea americană 1987 a volumului *Zoôn theoúmenon* (vezi *supra* nota 44), p.10,11.

48. Ch. Yannaras, *op.cit.*, p.439-440, 483-489. Nu este aici locul să discutăm infrastructura filosofică ("existenţialistă") a provocatoarei critici

generale a prof. Yannaras asupra evoluției Ortodoxiei în Grecia modernă, și care reclamă un studiu separat.

49. *Tò "philorthódoxo" reúma. Apologismòs kai proóptikés* (curentul "filoortodox". Apologie și perspective). "Sýnaxi" nr.29/1/1989, p.47-50.

50. *Problēmata tês theologiás stèn Helláda to 1989 m.Chr.* (Probleme ale teologiei în Grecia AD.1989, *ibidem*, p.17-32.

51. Ch.Yannaras, *op.cit.* (vezi *supra* nota 29), p.488. Judecățile de valoare din această carte (p.196-209) la adresa Sf.Nicodim Aghioritul au provocat scandal în presa religioasă elenă, ca și protestul ferm al Sf.Munte Athos (declarația de protest în "Orthódoxos Týpos" nr.1020, 16 aprilie 1993). Reacții critice pe aceeași temă a publicat și "Sýnaxi" nr.47/3/1993, p.83-86; nr.48/4/1993, p.71-77 și 79-85.

52. Expresie a păr.prof.Gheorghios Metallinos, "Sýnaxi" nr.48/4/1993, p.71.

53. "Sýnaxi" nr.37/1/1991, p.79-88; nr.45/1/1993, p.84-92 și nr.48/4/1993, p.71-77.

54. *Note pe marginea unei cărți de antropologie ortodoxă*, "Ortodoxia" nr.1/1988, p.148-156, aici p.148; comentariul păr.Stăniloae a apărut inițial în versiune neogreacă sub titlul: *P.Nellas, interpret contemporan al antropologiei* ortodoxe în numărul omagial dedicat lui Nellas de "Sýnaxi" nr.21/1/1987, p.31-40. Alte recenzii semnificative la *Zoôn theoúmenon* în "St.Vladimir's Theological Quartely" nr.1/1989, p.100-102 (Ch.Lock) și în "Sýnaxi" 45/1/1993, p.113-119 (Thanasi Papathanasiou).

55. N.Berdiaev, *Sensul creației. Încercare de îndreptățire a omului* (Moscova, 1914), trad.rom de A.Oroveanu, prefață de A.Pleșu, Humanitas, 1992, p.88-89,91,98.

56. *Ibidem*, p.91. De altfel, pentru Berdiaev "nu creștinismul Noului Testament" - deci nu Evanghelia lui Hristos (axată pe problema negativă a mântuirii (filosoful rus nu pare a înțelege deloc misterul paulinal înfierii) - "reprezintă adevărul religios deplin și desăvârșit" (p.100). Adevărata revelație a omului a "naturii" lui "divine" va veni abia abia în era Duhului Sfânt, a cărui Evanghelie e cea a libertății și creativității totale prin care abia omul se "îndumnezeiește" devenind nu fiul ci simetric egalul lui Dumnezeu, con-creator cu El. Este dificil, de aceea, dacă nu de-a dreptul imposibil de acceptat interpretarea filosofiei neognostice a lui Berdiaev drept "o mărturie majoră a tradiției ortodoxe", cum vrea să acrediteze O.Clément, *Un philosophe russe en France, Berdiaev*, Paris, 1991, p.225 ș.u.

57. *Ibidem*, p.161-162: "Azi ascetismul Sf.Părinți și-a pierdut actualitatea, a devenit o otravă de hoit pentru omul nou, pentru vremurile noi", un izvor de moarte". Asceză negativă, calea "smeritei supuneri", trebuie depășită de asceza "pozitivă" a genialității și creativității, "calea

religioasă a nesupunerii față de rânduiala lumii" "Veșnica lamentare datorată neputinței de a fi sfânt e nedemnă" (p.164). "Idealul moral al Sf.Părinți, idealul "stărețismului" [starcestvo] e o negare a "tinereții" a inițiativei și elanului creator al omului". (p.237). Mai mult, ''de sclerozarea vieții creștine sunt azi răspunzători nu cei mai răi, ci cei mai buni ortodocși, s-ar putea ca răspunderea cea mai mare s-o poarte tocmai Sfinții Bătrâni ["stareți"].'' Cu etosul lor al smereniei și supunerii "nici cei mai buni dintre ei n-ar putea răspunde chinurilor unui Nietzsche sau Dostoievski" (p.164).

58. Ibidem, p.73-74: "în Kabală conștiința de sine a omului atinge culmea" "în Kabală se ascunde o foarte profundă antropologie" în timp ce "antropologia oficială a Bisericii rămâne vechi testamentară.''

59. In originalul grec expresia *zoôn theoúmenon* fusese remarcată încă din 1961 de Cl. Tresmontant (vezi *supra* nota 23, p.650) care o pusese ca motto la unul din capitolele cărții sale despre "metafizica creștinismului".

60. Vl.Lossky, *Theologie dogmatique*, "Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale", nr.49 (1965), p.37.

61. Nellas nu pare să fi avut cunoștiință de prima (după știința noastră) receptare dogmatică a temei "hainelor de piele" în legătură cu interpretarea sexualității și morții schițată de Vl.Lossky în cursul său oral, de "teologie dogmatică'' editat postum, *ibidem*, nr.48(1965), p.231-232. Pentru Lossy, "hainele de piele" "ar reprezenta natura noastră actuală, starea noastră biologică brută, total deosebită de corporalitatea transparentă din paradis. E creat un nou cosmos care se apără prin sex împotriva finitudinii întemeind legea nașterii și a morții. Sexul apare nu ca o cauză a mortalității" -ca la Augustin, d.ex. - "ci ca un antidot împotriva ei". Sau: toată taina "hainelor de piele" e aceea că "Dumnezeu introduce o anumită ordine în chiar mijlocul dezordinii, pentru a evita dezintegrarea totală prin rău și moarte", deși "universul salvat în acest fel nu reprezintă încă lumea adevărată" care "se afirmă numai prin har" (nr.49,1965, p.27).

62. Cf. Thanasi Papathanasiou, *Koinonikès synépies tês theologias toû P.Nélla* (Consecințe sociale ale teologiei lui P.Nellas). "Sýnaxi" 21/1/1987, p.71-83.

63. În secțiunea inițială a studiului Canonului Mare, Nellas schițează succint - într-un mod care amintește de dezvoltările ample și inedite pe această temă ale păr. P.A.Florenski - o remarcabilă ontologie a cultului divin ca și cheie a impasurilor insurmontabile ale cosmologiei și antropologiei actuale. Vezi și Kostas Grigoriadis, *He anthropíne hýparxis stó chóro tês Orthodóxes latreías* (Existența umană în spațiul oultului ortodox), *ibidem*, p.71-84.

64. *Tó "esphagménon árnion"* (Mielul înjunghiat), în "Sýnaxi" nr.18/1/1986, p.6-7.

Cuvânt înainte al autorului

Există momente în care fiecare se simte "rupt şi părăsit într-un ungher al universului, constrâns să trăiască."

Alteori însă simte că un suflu străin, dar care cu toate acestea, se iveşte în el însuşi şi pe care îl simte al său propriu, îl ridică deasupra necesităţii, îi dăruie gustarea unei libertăţi şi bucurii reale. Sfinţii Părinţi ai Bisericii vorbesc pe larg despre acest suflu. I-au dat prioritate absolută în ei înşişi, au legat de el toate funcţiile existenţei lor şi s-au înălţat astfel la starea libertăţii durabile a fiilor Împăratului universului. De la această înălţime au privit firea omului. Au înţeles şi învăţat că suflul de mai sus, respectiv "înclinarea spre Dumnezeu", e de neapărată trebuinţă ca omul să fie "chip al lui Dumnezeu", adică în acelaşi timp pământesc şi ceresc, vremelnic şi veşnic, văzut şi nevăzut, "vieţuitor" ("animal") cu adevărat şi real "îndumnezeit".

Participând la căutarea comună a umanităţii de găsire a naturii şi sensului celor ce sunt, ei au acceptat că omul este un "vieţuitor (animal) raţional" sau "politic" şi n-au pus la îndoială faptul că el este "ceea ce mănâncă" ori "ceea ce produce" sau "ceea ce simte", dar au adăugat că adevărata lui măreţie nu se găseşte în aceste lucruri, ci în aceea că îi este dată "porunca să se facă dumnezeu". Au accentuat că omul îşi realizează existenţa sa în măsura în care se înalţă la Dumnezeu şi se uneşte cu El. "Numesc însă, om pe cel ce a ieşit departe din umanitate şi a înaintat spre Dumnezeu Însuşi."

În paralel, ei au descris cu profunzime şi subtilitate cum este natura omului atunci când ţine legătura cu Dumnezeu şi ce devine ea atunci când rupe această legătură, cum funcţionează diversele lui funcţii psiho-somatice într-un caz sau altul, care e perceperea existenţei pe care o are când este unit sau rupt de Dumnezeu. Studiul tuturor acestor lucruri constituie scopul acestei cărţi, tema ei.

Antropologia Părinţilor nu reprezintă un sistem. Dar datele patristice bogate, şi în armonie între ele ale acestei teme ar putea antrena pe cercetătorul contemporan spre soluţia facilă de a prezenta trăirile Părinţilor ca pe nişte idei şi de a înălţa cu ele un edificiu raţional frumos articulat. M-am străduit să reacţionez la acest pericol - să te temi de sistem ca de un leu, învaţă Părinţii - desfăcând structura morfologică a cărţii. Astfel, de una şi aceeaşi temă mă apropii în cinci unităţi separate. În *prima* sunt expuse sintetic, dar nu sistematic, datele centrale definitorii ale antropologiei Părinţilor în întreg spectrul literaturii patristice şi este determinată semnificaţia lor pentru problema gravă a zilelor noastre: relaţia Biserică-lume. În cea de-a *doua*, este expusă aceeaşi temă la un Părinte concret al Bisericii, iar în cea de-a *treia*, într-un oficiu liturgic bisericesc. În cea de-a *patra* sunt date însăşi textele patristice nevralgice pentru tema noastră, pentru ca cititorul să aibă o gustare nemijlocită a simţirii şi mărturiei Părinţilor. Iar în a *cincea* sunt probate tezele cărţii şi e desfăşurată cercetarea punctelor definite prin folosirea metodei teologice ştiinţifice actuale.

O altă dificultate metodologică însemnată a reieşit din limba pe care o folosesc Părinţii. Ei îşi exprimă experienţele lor făcând uz de termenii epocii lor dar în acelaşi timp şi schimbându-le conţinutul. Făcând transparenţi termenii epocii lor în lumina experienţei personale, ei revelează adevărul - adevărul pe care-l puteau cuprinde termenii înşişi. Însă astăzi termenii s-au schimbat. Dacă am rămâne blocaţi la termenii patristici, am avea probabil în faţa noastră nişte expresii ferecate şi obscure, pe care nu le-am putea folosi decât ca nişte idei obiectivate. De aceea, în această carte am făcut un efort ezitant şi cât mai atent

cu putinţă de a vorbi într-un limbaj dublu, în expresii vechi şi noi, ca astfel cuvântul de-viaţă-făcător al Părinţilor să ajungă până la noi iar textele patristice să vorbească şi astăzi. Din acest punct de vedere cartea aceasta nu este decât o simplă traducere actuală a elementelor centrale definitorii ale Tradiţiei noastre avansând în paralel cu munca pe care ne străduim să o facem în seria de texte patristice comentate "La izvoare..."

O a treia dificultate, de substanţă şi nu metodologică de data aceasta, o vor crea poate cele spuse în legătură cu asumarea - de dragul omului - independent de cădere, a firii noastre omeneşti în Persoana lui Dumnezeu-Cuvântul Care realizează astfel sfatul dinainte de veci al lui Dumnezeu privitor la Întruparea sau "introducerea Celui Întâi-Născut în lume". Ce importanţă capitală pentru conceperea şi trăirea corectă a creştinismului are această învăţătură, precum şi de ce ne uimeşte ea astăzi se va explica la locul potrivit. E nevoie, poate să se spună încă de acum că din epoca Sfântului Nicodim Aghioritul unii din cei care "se ocupau îndeosebi cu teologia sfântă" l-au acuzat pentru că se sprijinea pe ea. Iar Sfântul, în "Apologia" pe care a scris-o în legătură cu aceasta - să binevoiască cititorul să înceapă studiul acestei cărţi pornind de la acest text - ca să preîntâmpine dispute probabile, scrie: "Iar dacă unii... mă acuză, să acuze mai degrabă pe purtătorul-de-Dumnezeu Maxim, pe Grigorie (Palama) al Tesalonicului, pe Marele Andrei (Criteanul) şi pe ceilalţi de la care am primit ca un cerşetor această opinie."

Mare parte din această carte am scris-o în biblioteca Sfintei Mănăstiri (atonite) Stavronikita. Este un motiv în plus de recunoştinţă. *)

Panayotis Nellas

---

*) Notele cu cifre arabe au caracter ştiinţific şi sunt plasate în secţiunea finală a cărţii: NOTE

Notele cu litere alfabetice completează referinţele patristice şi sunt plasate la sfârşitul fiecărui studiu.

Notele cu asterisc indică faptul că în nota respectivă nu se fac doar referinţe bibliografice, ci tema este tratată şi pe alt plan, de regulă ştiinţific.

I

"CHIP (ICOANĂ) A LUI DUMNEZEU" ŞI "HAINE DE PIELE"

O investigaţie în jurul unor puncte centrale ale învăţăturii Părinţilor despre om şi relaţia Biserică-lume

Tema "chipului" [eikón] are o lungă istorie. Reprezintă un termen fundamental în filosofia elină, la Platon, la Stoici şi, mai târziu, la Neoplatonici. [1] În paralel, ea reprezintă şi nucleul antropologiei Vechiului Testament, în special a cărţii Facerii şi a literaturii sapienţiale. [2] La confluenţa acestor două tradiţii, termenul este folosit deopotrivă într-un mod central de Filon care-i dă un conţinut special. [3]

În Noul Testament, termenul se îmbogăţeşte şi cu un conţinut hristologic, fapt care dă antropologiei dimensiuni noi. Pentru Sfântul Apostol Pavel, "chip [eikón] al Dumnezeului celui nevăzut" (Col.1, 15) este Hristos. Iar omul este, precum vom vedea, chip al Chipului [eikón Eikónos]. Dar şi termenul hristologic ioaneic de "Cuvânt al lui Dumnezeu" are, după cum se cunoaşte, un conţinut apropiat, dacă nu identic ca semnificaţie cu termenul paulin de "Chip al lui Dumnezeu". [4]

Ulterior, în literatura patristică în care se situează sub aspectul metodei cercetarea de faţă, tema "chipului" serveşte drept axul în jurul căruia se structurează atât cosmologia cât şi antropologia ortodoxă şi însăşi hristologia. [5] Din această uriaşă bogăţie dogmatică patristică ne vom limita la a expune numai aspectul antropologic şi la a vedea cum tema "chipului lui Dumnezeu în om" poate reprezenta temelia unei *antropologii ortodoxe*. [6]

Explicând de ce "*natura omului se sustrage considerației teoretice*", Sfântul Grigorie de Nyssa scrie că, din moment ce Dumnezeu este de necuprins, este cu neputință ca "chipul" Lui din om să nu fie și el de necuprins. [7*] Acesta este motivul pentru care nu putem găsi la Părinții Bisericii o formulare definitivă sau o definiție clară a "chipului". Este însă revelator faptul că, în eforturile lor succesive de a ajunge la o înțelegere satisfăcătoare a problemei antropologice, Părinții folosesc drept pârghie centrală a cercetării lor tema "chipului lui Dumnezeu".

Termenul este îmbogățit astfel prin conținuturile cele mai variate potrivit problemelor ce se impun a fi abordate de fiecare dată. De exemplu, uneori, "chipul lui Dumnezeu în om" este atribuit libertății omului sau însușirii lui de ființă rațională sau stăpânitoare, alteori sufletului împreună cu trupul, alteori intelectului, alteori distincției între natură și persoană, etc., [8a] iar alteori omului întreg, în totalitatea lui. [b]

Ar fi interesant ca odată cineva să culeagă toate aceste sensuri și să le analizeze. Însă o astfel de investigare fenomenologică închide în ea pericolul de a-l ține pe cercetător la suprafața lucrurilor. Pentru că, în realitate, lipsa unor formule clare și definitive pentru conținutul "chipului lui Dumnezeu în om" nu înseamnă și lipsa unei direcții clare.

Această direcție patristică, comună diverselor aplicări ale termenului, este exact cea care poate să lumineze din interior termenul și să reveleze astfel, pe de o parte originea, constituția și menirea omului luminând pe cât e cu putință însăși natura lui, iar pe de alta să dea teologiei actuale posibilitatea de a ajuta efectiv lumea contemporană, după ce o înțelege și judecă în prealabil.

A. *Chip al lui Dumnezeu*

1. Omul,chip al Arhetipului: "chip al Chipului ". ["eikón Eikónos"]

Punctul de plecare și centrul teologiei "chipului" este pentru Părinți învățătura Sfântului Apostol Pavel. Este însă un dat al științei biblice actuale faptul că pentru Pavel "chip al lui Dumnezeu" este Hristos. [9]Învățătura Apostolului referitoare la aceasta este sintetizată în primul capitol al Epistolei către Coloseni și este foarte caracteristic faptul că ea este exprimată nu ca o părere personală a lui Pavel, ci ca un imn liturgic al comunității creștine primare (pre-pauline): "Care este Chip al Dumnezeului Celui nevăzut, mai-întâi-născut decât toată zidirea, pentru că în El s-au zidit toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute și cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie stăpânii, fie puteri; toate s-au zidit prin El și pentru El; și El este mai înainte de toate, și toate întru El sunt așezate; și El este și Capul Trupului care este Biserica" (Col.1, 15-18). [10]

Ceea ce este remarcabil în acest text este faptul că el reprezintă nu o învățătură triadologică, ci una pur cosmologică și antropologică. Cu alte cuvinte în el se subliniază nu atât relația Cuvântului cu Tatăl - relație desigur presupusă și pe care Apostolul o dezvoltă altundeva - cât semnificația lui Hristos pentru om. Acest aspect închide în sine o mare importanță, pentru că el face evidentă dimensiunea hristologică a antropologiei lui Pavel. Această dimensiune a termenului "chip" se manifestă, pe de altă parte, și în învățătura fundamentală a Apostolului potrivit căreia, pentru a fi întreg omul trebuie să

poarte "chipul" omului "ceresc", adică cel al lui Hristos (I Cor.15, 49), să ajungă "la măsura vârstei plinătății lui Hristos" (Efes.4, 14), şi aceasta "ca el să nu mai fie prunc" (Efes.4, 14). *Pentru Pavel, majoratul omului coincide cu hristificarea lui.*

Ştiinţa şi interpretarea biblică contemporană ar judeca poate ca arbitrară această extensiune. Dacă însă vom încerca să înţelegem învăţătura lui Pavel folosind ca metodă nu numai analiza critică ştiinţifică, ci criteriile proprii ale Apostolului, aşa cum le-au folosit Părinţii care au avut aceleaşi experienţe duhovniceşti ca şi el, adică dacă ne vom apropia de învăţătura lui Pavel din interiorul Bisericii şi folosind ca metodă fundamentală credinţa, vom înţelege nu numai legitimitatea. dar şi semnificaţia extrem de profundă a acestei interpretări.

În fapt, Părinţii au prelungit linia de mai sus a lui Pavel şi înainte de Hristos, legând tema paulină *"Hristos - Chip al lui Dumnezeu"* cu tema Genezei *"omul - după chipul lui Dumnezeu"*. Deja la Irineu, Clement, Origen, Atanasie, Grigorie de Nyssa, ş.a. - ca să ne limităm numai la cei pentru care avem monografii speciale asupra acestei teme - [11] este clară distincţia că Hristos reprezintă Chipul lui Dumnezeu şi omul chipul lui Hristos, că, adică, *omul este chip al Chipului.* "Cel mai-întâi-născut decât toată zidirea este Chip al lui Dumnezeu... omul, însă, este făcut după Chipul lui Dumnezeu" (Origen). [12] Şi: "După chipul lui Hristos; căci aceasta înseamnă după Chipul Celui ce l-a zidit" (Hrisostom). [13]

Deşi de cele mai multe ori rămâne într-o formă ascunsă, această teorie patristică e permanentă, clară şi are o semnificaţie capitală, pentru că poate să ajute la determinarea a trei puncte antropologice fundamentale: constituţia, destinul şi originea omului.

a) *Constituţia hristologică a omului.* Teoria de mai sus unifică mai întâi unele aplicări ocazional variate ale expresiei "după chipul lui Dumnezeu"[14] şi ne permite să le vedem nu ca pe nişte puncte de vedere aflate în conflict între ele, ci ca dimensiuni reciproc complementare ale unei constituţii ortodoxe,

adică sănătoase, a omului, ca dimensiuni ale unei antropologii ortodoxe. Să dăm câteva exemple:

Întâlnim adeseori la Părinţi expresia că omul e o *fiinţă raţională/cuvântătoare* [ón logikó] pentru că a fost zidit după chipul lui Dumnezeu. În efortul lor de a localiza "chipul lui Dumnezeu" în om, manualele de dogmatică învaţă că el îşi are sediul în partea raţională a omului. [15] Ar fi, însă, mai corect să înţelegem că omul este raţional/cuvântător pentru că a fost zidit după Chipul lui Hristos Care e Raţiunea/Cuvântul ipostatic al Tatălui. Atanasie cel Mare, care cercetează în special această temă, o formulează cu claritate: "După Însuşi Chipul Său i-a făcut pe ei, dându-le şi puterea Cuvântului/Raţiunii Lui, ca având-o în ei ca un fel de umbră a Cuvântului/Raţiunii şi făcându-se raţionali, să poată rămâne în fericire". [16]

În acelaşi mod putem înţelege că omul e *creator* [demiourgos], pentru că e chipul Cuvântului/Raţiunii creatoare prin excelenţă: "Şi în această privinţă omul este făcut chip al lui Dumnezeu, întrucât ca om conlucrează [synergeî] la facerea (naşterea) omului" (Clement Alexandrinul). [17]

Este *stăpân* [kyriarchos], pentru că Hristos, după al Cărui Chip a fost zidit, este Domn şi Împărat atoateţiitor: "Faptul că a fost făcut chip al naturii care stăpâneşte toate nu înseamnă nimic altceva decât că natura lui *a fost creată dintru început ca împărătească*" (Grigorie de Nyssa). [18]

Este *liber* [eleútheros], pentru că e chip al libertăţii absolute: "În libertatea alegerii şi-a avut asemănarea cu Cel ce stăpâneşte toate şi ca atare, nu a fost aservit prin nici o necesitate la ceva din afara lui, ci după propria lui voie s-a condus spre ceea ce i se părea potrivit şi a ales ce i-a fost plăcut cu deplină putere." (Grigorie de Nyssa) [19]

Este *responsabil pentru creaţie, ca unul ce este recapitulare şi conştiinţă* [anakephalaíose kai syneídese] *a întregii creaţii*, pentru că Arhetipul lui, Hristos, este Recapitularea şi Mântuitorul a toate: "Iar ultimul în ordinea creaţiei l-a creat pe om, dup Chipul propriu, de parcă întreaga creaţie s-ar arăta legată de nevoile omului" (Teodor de

Mopsuestia). [20]

Este constituit din *suflet* şi din *trup*, stă în mijlocul creaţiei şi uneşte în el materie şi spirit, pentru că Hristos, prin care a fost zidit, este unirea neînţeleasă, ipostatică, nedespărţită şi în acelaşi timp neamestecată a Dumnezeirii necreate şi a zidirii create: "Fiindcă aşa cum Dumnezeirea lui lucrează... *"teandric"* (divino-uman)... aşa şi sufletul este chip şi asemănare a Cuvântului nevăzut al lui Dumnezeu, lucrează *"psihandric"*, adică sufleteşte-trupeşte în acelaşi timp, după modelul teandric al lui Hristos" (Anastasie Sinaitul). [21]

Este în acelaşi timp *persoană şi natură* [prósopo kai phýse] sau, mai exact, *persoană care face concretă şi revelează natura*, pentru că este chip al Fiului care reprezintă un ipostas personal distinct al fiinţei unice şi indivizibile, comună Tatălui, Fiului şi Duhului Sfânt. [22]

Ar fi poate necesar să insistăm în această direcţie şi să o ducem mai departe, şi lucrul acesta merită să fie făcut. Pentru că este evident că - dacă sunt completate şi analizate - caracteristicile distinctive ale "chipului lui Dumnezeu" în om la care ne-am referit aici cu titlu de indiciu, pot ajuta în mod decisiv la determinarea dimensiunilor centrale ale constituţiei omului, aşa cum o înţelege Tradiţia ortodoxă.

În fapt, aceste elemente le-am putea sintetiza astfel: persoană şi în acelaşi timp natură, omul este caracterizat în mod fundamental de misterul iubirii care împinge din interior persoanele spre o comuniune naturală; existenţă personală conştientă în timp; unitate psihosomatică indisociabilă, cu profunzime psihică incomensurabilă; liber, stăpân, creator, raţional, ştiutor, etc. - sunt atributele ce revelează în mod realist constituţia adevărată a omului. Merită însă să observăm că, reprezentând dimensiuni centrale ale temei tradiţionale a "chipului lui Dumnezeu" în om, aceste elemente nu par să se îndepărteze prea mult de concluziile cele mai serioase ale cercetărilor antropologice. [23]

b) *Destinul hristologic al omului.* Dincolo, însă, de această analiză statică sau anatomică, realitatea "chipului"

revelează şi elanul dinamic al fiinţei umane, *destinul* [ton proorismó] ei. Într-adevăr, fiind plăsmuit "după chipul" lui Dumnezeu Cel infinit, omul este chemat de către propria lui natură - şi din această perspectivă tocmai acest lucru este "chipul lui Dumnezeu" în om - să depăşescă limitele mărginite ale creaţiei şi să se facă infinit. Acest fapt se referă la toate elementele lui, de la cele periferice până la însuşi centrul existenţei lui. Vom da şi la acest punct câteva exemple:

Din moment ce reprezintă un chip al atotînţelepciunii Creatorului, *înţelepciunea* [sophía] omului are putinţa şi datoria de a se ridica şi ea la atotînţelepciune. Scrie Atanasie cel Mare: "Dar pentru ca ele nu numai să existe, ci să existe bine, a binevoit Dumnezeu ca Înţelepciunea Lui să se pogoare la creaturi, ca să se aşeze o întipărire oarecare şi o pecete a Chipului Lui în toate, pentru ca cele făcute să se arate înţelepte şi vrednice de Dumnezeu. Fiindcă aşa cum cuvântul nostru este chip al Cuvântului care este Fiul lui Dumnezeu, aşa şi înţelepciunea creată în noi este însăşi chipul Celui ce este Înţelepciunea Lui; în care (înţelepciune creată) având putinţa de a cunoaşte şi de a cugeta, *ne facem primitori ai Înţelepciunii creatoare*". [24] Devine astfel evident că progresul ştiinţific al omului nu este un eveniment arbitrar sau întâmplător. Cunoaşterea umană se dezvoltă pentru că dezvoltarea e un element constitutiv al ei. Cunoaşterea umană este împinsă de propria ei natură să se înalţe spre atotcunoştinţă.

Acelaşi lucru e valabil şi pentru *domnia* [kyrióteta] omului asupra creaţiei. Părinţii privesc pe om ca pe un adevărat cârmaci şi domn al universului şi înţeleg această domnie ca o formă de exercitare a însuşirii lui de împărat. [25] Astfel, pentru credinciosul care priveşte lucrurile teologic, nici un progres sau cucerire tehnică nu reprezintă o uimire. Revelând secretele cosmosului, omul nu face nimic altceva decât să împlinească unul din punctele destinului său, de vreme ce în mod sigur organizarea cosmosului înaintează în direcţia umanizării lui.

Teoria de mai sus poate fi extinsă la întreaga scară a vieţii şi activităţii umane. În perspectivă ortodoxă, revendicarea

dreptății și păcii [dikaiosýne kai eiréne] se revelează și ea ca reflexul și, în același timp, ca efortul nostalgic, conștient sau inconștient, ca umanitatea să ajungă la modul minunat de existență al Arhetipului ei Treimic, după chipul căruia a fost plăsmuită și în care numai își poate găsi pacea și odihna. [26] Omul întreg, suflet și trup, existență personală în relație naturală cu celelalte existențe umane și în legătură organică cu cosmosul, tinde prin însăși constituția lui să-și depășească limitele și să devină nemărginit și nemuritor. "Fiindcă setea sufletelor omenești are nevoie de o apă infinită, iar lumea aceasta mărginită cum ar putea să o satisfacă?" [27] (Nicolae Cabasila).

Acest adevăr, a cărui formulare uimește statornic pe savanți, explică și în același timp întregește tema "chipul lui Dumnezeu" în om. Aceasta pentru că "chipul" unifică și călăuzește în mod eficient spre "țelul" lor toate eforturile omenești fragmentare și oarbe singure și, în consecință, pline de o mândrie naivă.

Părinții însă, șovăie, precum vedem din unele texte ale lor, să adopte uimirea elinilor față de omul *"microcosm"* [28] pentru faptul că recapitulează în el tot universul. Acest mare fapt este totuși mic pentru Părinți. Și ei se grăbesc să completeze că adevărata măreție a omului nu se găsește în aceea că este existența biologică cea mai înaltă, un animal (viețuitor) "rațional" sau "politic", ci în aceea că este un *"viețuitor... îndumnezeit"* [c], că reprezintă existența creată care *"a primit porunca să devină dumnezeu"*. [29] Măreția lui nu se află pur și simplu în faptul că este un "microcosm", ci în acela că este chemat să devină o "biserică tainică" [30], un cosmos mare și nou în cel mic și vechi. "Pentru că fiecare din noi este adus la existență de către Dumnezeu ca o a doua lume mare în această lume mică și văzută". [31] "În ce constă măreția omului?" întreabă Sfântul Grigorie de Nyssa. Și răspunde: "Nu în asemănarea lui cu lumea creată, ci în faptul că este făcut după chipul naturii care l-a creat"[32]. Aceasta înseamnă că măreția omului se află în *destinul* lui.

Așa cum adevărul și posibilitățile creației materiale se

revelează și realizează în om, tot astfel și adevărul și posibilitățile omului creat se revelează și realizează în Dumnezeu Cel necreat. Astfel devine limpede că motivul pentru care omul rămâne și va rămâne pentru știință un mister ține de faptul că el se află dincolo de limitele științei, că în nucleul lui, din cauza constituției sale proprii, el este o *ființă teologică* [ón theologikó].

c) *Originea* [arché] *în Hristos a omului.* Această ultimă afirmație ne conduce la tema obârșiei omului și ne obligă să cercetăm nu numai analogia, ci și ontologia "chipului lui Dumnezeu" din om.

Ca omul să se asemene cu Dumnezeu și să tindă spre el, este necesar să aibă întru sine un element divin. *Ce fel, însă, și ce anume este în mod exact acest element*? Întrebarea e fundamentală. În fapt este vorba de marea chestiune a tuturor filosofiilor și teologiilor serioase, adică despre relația Dumnezeu-om, creat-necreat. [33] Pentru soluționarea acestei probleme, cum este cunoscut, au fost formulate variate teorii: teoria ideilor (Platon), a Logosului (Filon), a emanației (gnosticii), a autonomiei (ateii), ș.a.

Din perspectivă creștin ortodoxă și sintetizând întreaga Tradiție patristică de până la el, Sf.Ioan Damaschin învață că: "toate sunt distanțate de Dumnezeu, nu însă prin loc ci prin natură". [34] Interpretând această expresie, Gheorghe Florovsky formulează teza fundamentală că distanța ființială între natura divină și cea umană "nu este suprimată în nici un caz, ci este numai ascunsă oarecum de iubirea infinită a lui Dumnezeu". [35] Distanța ființială între natura creată și cea necreată este absolută și infinită. Dar, fără să desființeze distanța ființială, însăși bunătatea infinită a lui Dumnezeu a binevoit să arunce dintru început o punte peste ea prin energiile ei necreate. Tema teologică și cosmologică a energiilor necreate ale lui Dumnezeu și tema antropologică a "chipului lui Dumnezeu" în om se întâlnesc exact în acest punct. Energiile lui Dumnezeu care susțin, conservă și, în relație cu lumea, au scopul de a o călăuzi spre desăvârșirea ei, dobândesc în om un purtător creat concret: libertatea omului, și o direcție concretă: unirea omului cu

Dumnezeu Cuvântul. Acesta e conținutul "chipului lui Dumnezeu" în om.

Omul a fost primul segment al creației - "țărână din pământ" (Fac.2, 7) - care a fost legat în chip adevărat și real, datorită "chipului", de Dumnezeu; a fost prima formă de viață biologică - evident cea mai înaltă care a existat pe pământ în a șasea zi a creației [36d], care a fost înălțată datorită suflării Duhului la o viață spirituală, adică în mod adevărat și real teocentrică. Materia creată, "țărâna din pământ," a fost organizată astfel pentru prima dată teologic, creația materială a dobândit o formă și o constituție după chipul lui Dumnezeu, viața pe pământ a devenit conștientă, liberă și personală.

Trebuie să remarcăm, în paralel cu cele de mai sus, că Sfântul Nicodim Aghioritul, urmând pe Sfântul Ioan Damaschin [37] și pe Sfântul Grigorie Palama [38], învață că în Dumnezeu vedem trei feluri de unire și comuniune: "după ființă", "după ipostas" și "după lucrare". [39] *După ființă* [kat' ousían] sunt unite numai cele trei Persoane ale Prea Sfintei Treimi; unirea după ipostas [kat'hypóstasin] (ipostatică) a realizat-o Cuvântul lui Dumnezeu atunci când și-a asumat trupul din Fecioara Maria; pe când lucrurile pe care le-am spus mai sus arată că unirea după lucrare (sau energie) [kat'enérgeian] a fost dăruită omului prin creația lui "după chipul lui Dumnezeu". Dar este limpede că această a treia unire - și acest punct are o însemnătate deosebită pentru tema noastră - nu este deplină, pentru că ea nu desființează distanța între natura divină și cea umană, ci putem spune că ea aruncă doar o punte peste aceasta. Întreaga ei semnificație se află în faptul că *pregătește și conduce spre unirea ipostatică* care este deplină și definitivă pentru că, de vreme ce în Hristos natura divină și cea umană au același ipostas sau aceeași persoană, nu mai e cu putință să le separe nici o distanță. Ipostasul comun "suprimă distanța divinității și umanității fiind un termen comun al fiecărei naturi, pentru că la cele distanțate între ele n-ar putea fi un termen comun". [40]

Unirea după lucrare a lui Dumnezeu și a omului, care

a fost dăruită umanității prin crearea lui Adam "după chipul lui Dumnezeu", a avut scopul de a conduce natura umană la unirea ipostatică cu Dumnezeu-Cuvântul în Hristos. Acest scop a reprezentat destinul originar al lui Adam și el a rămas permanent și neschimbat - "căci sfaturile Domnului sunt nestrămutate" - și după cădere. El a continuat să constituie esența pedagogiei lui Dumnezeu față de poporul iudaic, conținutul și țelul nu numai al proorocilor, ci al întregii istorii sfinte a mântuirii.

Devine astfel limpede faptul că esența omului nu se află în materia din care a fost creat, ci în Arhetipul (modelul) pe baza căruia a fost plăsmuit și spre care tinde. Tocmai din acest motiv în concepția patristică despre originea omului, teoria evoluției nu este o problemă, așa cum nu crează o problemă pentru credincios specia lemnului din care este făcută o icoană bisericească. Știința poate și are datoria de a studia "materia" din care a fost făcut omul, dar orice om de știință serios știe că îi este imposibil să cerceteze cu știința obiectivă "modelul" pe baza căruia a fost făcut omul. Așa cum adevărul icoanei se află în persoana zugrăvită pe ea, tot așa și adevărul omului se află în modelul lui. Aceasta tocmai fiindcă modelul este cel care organizează, pecetluiește și configurează materia și, în același timp, o atrage. Modelul (arhetipul) reprezintă conținutul ontologic al "chipului" ("icoanei").

Acest ultim punct înseamnă că adevărul ontologic al omului nu se află în sinele lui înțeles în mod autonom: în însușirile lui naturale, cum susțin teoriile materialiste, în suflet sau în partea superioară a sufletului, mintea (intelectul), cum credeau mulți filosofi antici, sau exclusiv în persoana omului, cum admit sistemele filosofice personocentrice contemporane, ci în *Arhetipul* lui. De vreme ce omul este o icoană, existența lui reală nu e determinată de elementul creat din care este făcută icoana, cu tot caracterul iconic pe care-l are însuși "materialul" creat, ci de Arhetipul (Modelul) ei necreat. Omul este înțeles de Părinți în mod ontologic numai ca ființă teologică. *Ontologia lui este iconică.*

Cele două elemente prin care Arhetipul se află și

lucrează în mod real în om şi care constituie realitatea propriu-zisă a omului sunt subliniate cu claritate de un text caracteristic al Sfântului Grigorie de Nyssa: "Aşa cum ochiul vine în comuniune cu lumina prin strălucirea care se află în mod natural în el, atrăgându-şi prin această putere sădită în mod natural în el ceea ce este conatural cu el, aşa a fost necesar să fie amestecat cu natura umană ceva conatural cu Divinul, ca prin această corespondenţă aceasta să aibă dorinţa faţă de ceea de care e înrudit intim... De aceea a fost împodobit cu viaţă, raţiune şi înţelepciune, şi toate cele bune vrednice de Dumnezeu, pentru ca prin fiecare din acestea să aibă dorire după acelea cu care este înrudit intim... Acestea le-a arătat cuvântul despre facerea lumii într-un singur cuvânt folosindu-se de o expresie cuprinzătoare şi zicând că omul a fost făcut după chipul lui Dumnezeu." [41]

În acest text devine limpede pe de o parte *constituţia teologică* a omului ("pentru aceasta a fost împodobit cu viaţă, înţelepciune şi toate cele bune vrednice de Dumnezeu") iar pe de alta atracţia pe care o exercită în mod interior asupra omului Arhetipul ("atrăgându-şi la sine ceea ce e conatural cu el prin puterea sădită în mod natural în el").

Cum este, însă, concret, Arhetipul Însuşi? Această temă are o semnificaţie decisivă şi e necesar să fie cercetată.

2. Arhetipul omului: Logosul întrupat

Am menţionat deja că la Irineu, Origen, Atanasie, Grigorie de Nyssa şi alţi Părinţi, între care Maxim Mărturisitorul şi Grigorie Palama, arhetipul omului este Hristos. Un text al lui Nicolae Cabasila nu ne permite nici o îndoială în acest sens. El seamănă în mod caracteristic cu textul Sfântului Grigorie de Nyssa pe care l-am citat şi, în acelaşi timp, îl interpretează în mod decisiv: "fiindcă pentru Omul cel nou a fost alcătuită dintru început natura omului; mintea şi dorinţa au fost făcute

pentru Acela: minte am primit ca să cunoaştem pe Hristos, dorinţă ca să alergăm spre El, memorie avem ca să-L purtăm în ea pe El, *fiindcă El a fost Arhetipul celor zidite (de El)*. Fiindcă nu Adam cel vechi este modelul lui Adam cel nou, ci Adam cel nou este modelul celui vechi." [42]

Arhetipul omului nu este, deci, pur şi simplu Logosul, ci *Logosul întrupat*. "Omul merge spre Hristos nu numai pentru Dumnezeirea lui, care e ţelul a toate, ci şi din pricina celeilalte naturi a lui" (cea umană). [43]

Nu are importanţă faptul că Hristos nu a existat istoric pe vremea creaţiei lui Adam. Faptul că Hristos este în realitatea supratemporală a lui Dumnezeu "mai-întâi-născut decât toată zidirea" (Col.1, 15-17) constituie o învăţătură biblică fundamentală. Dacă omul, pentru care a fost făcută întreaga creaţie materială, a răsărit pe pământ ultimul după toate creaturile, atunci este, negreşit, logic ca Hristos, Care reprezintă scopul întregii creaţii materiale şi spirituale, să fie posterior lui Adam, de vreme ce toate lucrurile sunt conduse de la cele nedesăvârşite spre desăvârşire.[44] Ca realizare supremă a omului, este firesc ca Hristos să reprezinte scopul mersului ascendent al umanităţii, început dar şi capăt al istoriei.

În acest prim adevăr se ascunde un al doilea, la fel de important. Faptul că Adam a fost creat după chipul lui Hristos înseamnă că el trebuia să se înalţe la Arhetipul lui sau, mai exact, să se curăţească şi să iubească pe Dumnezeu în aşa măsură încât Dumnezeu să vină să se sălăşluiască întru el, Logosul să se unească ipostatic cu omul şi, astfel, să apară în istorie Hristos, să se arate Dumnezeu-Omul *[o Theánthropos]*. "Intrarea în lume a Celui întâi născut" (Evr.1, 6) reprezintă sfatul cel mai înainte de veci al lui Dumnezeu, taina supremă, "ascunsă din veacuri şi din neam în neam" (Col.1, 26). Hristos a fost "sfatul şi voia Tatălui". [45] El a fost pre-destinarea [ho proorismós] şi în consecinţă mersul natural şi capătul drumului omului. Omul, scrie Nicolae Cabasila, "a fost făcut dintru început" spre Hristos "ca spre un canon şi o definiţie... *ca să poată primi pe Dumnezeu*". [46] Deraierea de la acest drum a

constituit-o căderea.

"Aşadar, creaţia omului după chipul lui Dumnezeu Care l-a plăsmuit, s-a făcut dintru început pentru El (Hristos), ca să poată *cuprinde cândva Arhetipul*; şi legea din Rai dată de Dumnezeu a fost tot pentru El (Hristos)", ca să ajute, adică, pe om să fie călăuzit spre Hristos, scrie Sfântul Grigorie Palama. [47]

Şi dumnezeiescul Maxim: "Aceasta este taina cea mare şi ascunsă; aceasta este ţinta [telós] fericită pentru care s-au alcătuit toate; acesta este scopul [skópos] dumnezeiesc gândit mai înainte de începutul lucrurilor, pe care definindu-l spunem că este ţinta finală mai înainte gândită pentru care sunt toate, iar ea pentru niciuna. *Spre această ţintă* (spre unirea ipostatică a naturii divine şi umane, spre Hristos) privind, a adus Dumnezeu la existenţă fiinţele celor ce sunt." [48]

Şi, cu mai mare claritate, iarăşi Sfântul Cabasila: "Fiindcă Dumnezeu n-a creat natura umană privind spre altceva... ci a făcut-o căutând aceasta: ca să-şi ia din ea Maica, când va voi să se nască; *şi presupunând mai întâi ca pe un canon această nevoie* (unirea ipostatică, Hristos), spre aceasta plăsmuieşte mai apoi pe om." [49]

Prin urmare, faptul că Dumnezeu a plăsmuit pe om "după chipul Lui" înseamnă, în ultimă analiză că l-a creat astfel ca el să tindă prin însăşi natura lui, prin însuşi faptul că este om, spre cel ce este Chipul Său Dumnezeiesc. Înseamnă că El i-a dat daruri, şi i le-a dat în mod real, astfel încât aceste daruri să constituie pentru om, însăşi posibilitatea şi scopul de a sluji activ la Întruparea Logosului care e "Chipul" sau "Icoana" desăvârşită şi unică "a Tatălui". Şi astfel, omul, enipostaziat în Logos, să poată fi înălţat şi el la "chip", să se arate şi el "icoană" sau ""chip al lui Dumnezeu".

Acest fapt face vădit adevărul că "chipul lui Dumnezeu" în om reprezintă un dar şi în acelaşi timp un scop, o bogăţie dar şi un destin, cu alte cuvinte, că el constituie în mod real însăşi existenţa umană, dar numai în potenţă. "Chipul lui Dumnezeu" este o posibilitate reală, un gaj de logodnă care trebuie să

conducă la nuntă, adică la unirea ipostatică, amestecul neamestecat dar real al naturii divine şi umane. Numai atunci "existenţa" iconică sau în potenţă a omului devine o "existenţa reală". Omul îşi găseşte conţinutul ontologic în Arhetip.

Acest adevăr fundamental are anumite dimensiuni care se cuvin subliniate:

1. *Hristos nu este o întâmplare, un accident în istorie.* Întruparea lui Dumnezeu-Cuvântul nu constituie o simplă consecinţă a biruinţei diavolului asupra omului. Hristos nu este efectul unei lucrări a satanei. Unirea naturii divine şi umane s-a făcut pentru că ea constituie sfatul cel mai înainte de veci al lui Dumnezeu. Modul în care s-a realizat în fapt această mare taină s-a schimbat, [50*] faptul a rămas acelaşi. "Fiindcă este evident tuturor că taina săvârşită în Hristos la sfârşitul veacului este neîndoielnic arătare şi plinire a celor aşezate în protopărintele nostru la începutul veacului". [51*]

2. Înainte de a se fi unit ipostastic natura divină cu cea umană şi chiar şi înainte de cădere, omul exista *pentru Hristos,* ceea ce înseamnă că avea şi atunci, cu toate că nu păcătuise, *nevoie de mântuire*, de vreme ce era nedesăvârşit şi neîmplinit, "prunc". Învăţătura aceasta constituie nucleul teologiei Sfântului Irineu. [52] Natura umană, însă, nu se putea întregi prin simpla ei tindere spre desăvârşire; ea trebuia să realizeze unirea cu Arhetipul. De vreme ce Hristos este "capul Trupului Bisericii" (Col.1, 18), fapt care pentru gândirea patristică înseamnă că Hristos este capul adevăratei umanităţi, natura umană neprimind încă ipostasul Logosului, era oarecum fără ipostas real, îi lipsea faptul "de a fi ipostaziată după Hristos". [53] Era o femeie necăsătorită, sterilă şi, cum spune Pavel, "lipsită de cap" (I Cor.11, 3). [54*] Realizarea omului ca fiinţă cu adevărat întregită, "mântuită", a avut loc prin naşterea lui Hristos. Oamenii reali s-au născut atunci când Hristos a intrat în viaţa aceasta şi s-a născut". [55] Din acest motiv Vasile cel Mare numeşte în mod real şi nu metaforic ziua naşterii lui Hristos "zi de naştere a umanităţii". [56]

3. *Scopul primului om rămâne totdeauna acelaşi.* Fiecare om creat "după chipul" lui Dumnezeu este chemat să devină "chip" în Hristos. "Să (re)dăm chipului (ceea ce este) <după chipul>(lui Dumnezeu)", scrie Sfântul Grigorie Teologul.[57] Hristos a deschis drumul pentru realizarea acestui scop. Într-adevăr, naşterea lui Dumnezeu Cuvântul şi Iconomia Lui în trup *nu se epuizează în răscumpărare*, în eliberarea de urmările greşelii lui Adam. Domnul l-a izbăvit pe om de aservirea lui păcatului, diavolului şi morţii, dar a realizat şi lucrul pe care nu l-a realizat Adam. L-a unit cu Dumnezeu dăruindu-i *existenţa* adevărată în Hristos şi înălţându-l la rangul de *făptură nouă*.[58] Hristos reprezintă mântuirea omului nu numai la modul negativ, izbăvindu-l de consecinţele păcatului protopărinţilor, ci şi pozitiv, întregind *existenţa* lui iconică dinainte de cădere. Relaţia Lui cu omul nu e numai tămăduitoare. Mântuirea [he sotería] omului e ceva mult mai larg decât răscumpărarea, ea *coincide cu îndumnezeirea* [té théose].

4. *Conţinutul antropologic real al îndumnezeirii este hristificarea* [christopoíesis]. Nu e o întâmplare faptul că Apostolul Pavel în Epistola către Coloseni, în care laudă într-un imn pe Hristos ca pe "chipul Dumnezeului celui nevăzut, mai-întâi-născut decât toată zidirea..." (1, 15-18), cheamă pe "tot omul" să se facă "desăvârşit în Hristos" (1, 28) şi pe credincioşi să fie "pliniţi întru El" (2, 10). Îndemnul lui Pavel către omul credincios ca el să se înfăţişeze ca "bărbat desăvârşit, la măsura vârstei plinătăţii lui Hristos" (Efes.4, 13), să dobândească "mintea lui Hristos" (I Cor.2, 16), "inima lui Hristos" (Efes.3, 17), etc., nu e făcut din motive de pietate externă şi sentimentalism, ci el vorbeşte ontologic. Nu îndeamnă la o imitaţie exterioară pur etică, ci la o hristificare reală. Pentru că, aşa cum scrie Sfântul Maxim, "Cuvântul lui Dumnezeu şi Dumnezeu... vrea pururea şi în toate să se lucreze taina Întrupării Sale".[59]

5. *"Viaţa în Hristos"* a lui Pavel, Părinţii Bisericii au numit-o *îndumnezeire*, în principal ca să apere scopul final şi conţinutul real al vieţii în Hristos de primejdiile pe care le-au

creat ereziile. Mai întâi arianismul care, învăţând că Hristos este o creatură, restrângea inevitabil viaţa în Hristos în limitele creatului, iar în continuare şi celelalte erezii hristologice (nestorianismul, monofizismul, apolinarismul, ş.a.). Părinţii n-au omis niciodată să accentueze faptul că atât conţinutul cât şi calea îndumnezeirii este unirea cu Hristos, tocmai fiindcă unirea cu Arhetipul este cea care conduce pe om la întregirea lui.[60]

6. Într-o epocă ulterioară (şi această observaţie este necesară pentru ca cititorul căruia îi sunt străine poate tezele de mai sus, să înţeleagă de ce îi sunt străine), începând de la sfârşitul secolului al XII-lea, în Occident a dominat o concepţie diferită de concepţia teologică, antropologică şi, prin extensiune, soteriologică şi ecleziologică de mai sus. Această concepţie s-a impus şi în Grecia începând din secolul al XIX-lea, când la nou-înfiinţata Universitate din Atena teologia a fost cultivată şi predată în legătură nu atât cu Tradiţia patristică, cât mai ales cu ştiinţa teologică occidentală contemporană. Rezultatul a fost extinderea şi în Grecia a concepţiei occidentale despre creştinism.

7. În ultimele decenii, *tema îndumnezeirii* s-a ridicat din nou la suprafaţă şi este suficient studiată. Faptul este de bun augur dar considerăm că mai trebuie făcut un pas. Dintr-o categorie spirituală generală, îndumnezeirea trebuie să câştige un conţinut antropologic concret, ceea ce în limbajul Părinţilor înseamnă un conţinut *în acelaşi timp antropologic şi hristologic*, trebuie adică să fie înţeles iarăşi ca o *hristificare*. Înţeles în acest mod, scopul omului şi mijloacele de realizare ale acestui scop, credinţa, paza poruncilor, asceza, Tainele, întreaga viaţă bisericească şi duhovnicească, toate se luminează interior, îşi găsesc legătura organică între ele, cu lumea şi cu Hristos, începutul şi sfârşitul a toate.

8. În celelalte capitole ale cărţii ne vom strădui să prezentăm înţelegerea patristică, nouă pentru noi cei de azi, şi totuşi tradiţională, a acestor realităţi. Merită aici să remarcăm eliberarea pe care o crează omului această teorie.

Mai întâi, o eliberare *de rău şi de păcat*. Oricât de înfricoşător ar fi răul, de vreme ce acesta şi nu Hristos e ceva episodic şi accidental, se dovedeşte în ultimă analiză a fi mic. Înţelegerea omului - a mântuirii, a vieţii spirituale, etc - este dezlegată de rău şi legată de Hristos. Răul este relativizat. Adâncul cel mai mare al păcatului nu atinge obârşia şi ţelul omului. Omul poate rămânea rob păcatului, legat de el, dar poate fi şi dezlegat. Obârşia sa deiformă şi ţelul teocentric îl fac mai mare decât răul şi păcatul, mai tare decât diavolul.

Eliberare apoi, de concepţia *ciclică* şi în ultimă analiză statică a istoriei, dar şi de cealaltă concepţie care consideră istoria ca pe o *evoluţie* biologică sau dialectică. Din moment ce principiul ontologic al omului se află nu în biologic, ci în existenţa în Hristos, şi realizarea existenţei în Hristos constituie un mers de la "după chip" la Chip sau de la existenţa iconică la cea reală, istoria poate fi înţeleasă tocmai ca realizarea acestui mers. Ca atare, ea îşi are obârşia şi ţinta finală [archè kai télos] în Hristos. Şi întrucât Hristos nu este numai "Cel ce a fost şi Cel ce este", ci şi "Cel ce vine", istoria nu e mişcată şi determinată numai de trecut şi de prezent, ci şi de viitor, unde ca viitor vom considera nu legităţile spre care conduce evoluţia biologică sau dialectică necesară a creaţiei, ci Venirea la sfârşitul veacurilor a Celui ce recapitulează toate, Hristos, adică a Logosului împreună cu trupul Lui, cosmosul transfigurat. Astfel, dezvoltarea sau evoluţia umanităţii şi, în genere, a creaţiei se luminează interior, iar înţelegerea ei nu se limitează la procesele de schimbare observate în materia chipului, ci, fără să fie desconsiderată această primă dimensiune, ea se extinde şi se înţelege în principal ca *evoluţie sau înălţare a chipului spre Arhetip*. Evoluţia chipului spre Arhetip depăşeşte, astfel, limitele creaţiei - limite pe care se află constrânşi să le pună toţi câţi privesc numai la materia chipului, ignorând însuşi chipul - şi merge la infinit. În acest mod, evoluţia este înţeleasă şi pusă în valoare în toate dimensiunile ei - nu numai în cele pe care le determină observaţia ştiinţifică.

9. Aceste teze ne conduc spre *nucleul problemei*

antropologice, aşa cum o abordăm astăzi. Adevărul pe care-l cuprind este adevărul antropologic cel mai nevralgic, dureros, dar în acelaşi timp salvator pentru omul contemporan. Dureros, pentru că smulge din rădăcini şi cea mai mică zvâcnire de revendicare a *autonomiei*. Salvator, pentru că deschide înaintea omului orizonturi mărețe şi nesfârşite pentru o *activitate şi dezvoltare* reală şi cu adevărat umană.

Desigur, spunând că acest adevăr loveşte puternic autonomia, nu înţelegem că justifică heteronomia în înţelesul filozofic al acestor termeni. Aceşti termeni au fost greşit înţeleşi şi explicaţi în ultimele secole şi de altfel, se găsesc, în esenţă, în afara problematicii ortodoxe. Efortul pe care-l facem aici este de a arăta că Dumnezeu nu este pentru om un "principiu" exterior, de care omul atârnă în mod exterior, ci în mod real şi adevărat principiul şi ţelul lui ontologic. Fiind plăsmuit după chipul lui Dumnezeu, omul este alcătuit teologic. Şi pentru ca să fie adevărat, el trebuie să existe şi să trăiască în fiecare clipă teocentric. Când Îl neagă pe Dumnezeu omul se neagă pe sine însuşi şi se autodistruge. Când vieţuieşte teocentric, el se pune în valoare la infinit pe sine însuşi, se dezvoltă şi întregeşte în veşnicie. Asupra acestui punct vom reveni.

B. *"Haine de piele"*
[dermátinoi chitónes]

Spuneam la începutul acestui studiu că scopul lui este, pe de o parte, elucidarea principiului constituției destinului, a naturii omului în general, iar, pe de altă parte, stabilirea unei baze pe care teologia ortodoxă se va putea sprijini spre a ajuta efectiv lumea contemporană.

Cele câte le-am spus despre conținutul "chipului lui Dumnezeu" în om răspund la primul punct, arată starea naturală a omului. Cu toate acestea, nu suficient, deoarece experiența arată că realitatea istorică a omului este diferită de cea pe care am văzut că e determinată de "chipul lui Dumnezeu" în om. În concepția creștină, aceasta se datorează faptului că realitatea istorică evoluează în starea contrară naturii în care se află omul după cădere. Această stare rămâne să o studiem.

În ce privește cel de-al doilea punct, cele câte le-am spus pot să ajute în parte, pentru că în esență ele luminează pozitiv și pun în valoare, căutările centrale ale omului după cunoaștere, dezvoltare, dreptate, libertate, etc., ca și căutări ale naturii lui de chip (iconice). În concepția creștină, aceasta nu se datorează faptului că nu este cu putință ca el să le găsească, că ele nu-i aparțin, ci faptului că le caută mișcându-se dintr-un punct de pornire greșit și într-o direcție greșită. Punctul de pornire greșit este nerecunoașterea stării contrare naturii în care ne găsim, iar direcția greșită este faptul că noi căutăm ceva ce este de fapt contrar naturii. Bunurile naturale pentru om sunt cu putință să fie găsite, dacă sunt căutate în izvorul lor real și dacă, pentru ca să le găsească, omul se mișcă valorificând puterile lui naturale.

Pentru ca să explice starea de după cădere a omului, și pentru ca să creeze din datul contrar naturii al existenței de după cădere a doua bază a acelei punți care, având prima bază în "chipul lui Dumnezeu" în om, să îngăduie omului deopotrivă să supraviețuiască în starea contrară naturii, și să se întoarcă la starea conformă "chipului", ba chiar, întregind elanul ultimului, să ajungă la chip, Părinții au dezvoltat învățătura de mare însemnătate despre *"hainele de piele"*. Prin aceasta nu au făcut altceva decât să dezvolte și cea de-a doua din tezele fundamentale ale Revelației biblice, adică faptul că, după căderea protopărinților, ca ei să poată supraviețui, Dumnezeu, *"i-a îmbrăcat"* prin milostivirea Sa *"în haine de piele"* (Fac.3, 21). Este limpede că pentru întregirea studiului nostru este necesar să privim mai îndeaproape și această învățătură patristică. [61]

1. Conținutul antropologic general

Înainte de toate trebuie accentuat faptul că, așa cum arată limpede relatarea Genezei, "hainele de piele" au fost adăugate omului după cădere și că *nu reprezintă un element constitutiv natural al lui.* [62] Ceea ce observația empirică numește "naturalitatea" omului este pentru învățătura biblică și patristică o stare *ulterioară*, de după cădere, nu însăși natura lui originară, adevărată. "Pentru că proprie și conformă naturii este pentru oameni viața asemănată naturii divine". [63] Prin urmare, dacă vrea să-și înțeleagă pe deplin existența, elementele bune dar și cele terifiante care-l biciuiesc, omul contemporan este chemat să-și lărgească orizontul, să se întrebe dacă nu cumva ceea ce el consideră "natural" nu e chiar așa înțeles de la sine. Și trebuie să remarcăm că este de bun augur faptul că în spațiul științelor antropologice savanții își pun în ultimii ani aceeași întrebare. [64] Desigur, pentru cel ce vrea să se miște în spațiul antropologiei biblico-patristice ortodoxe, această distincție are o însemnătate decisivă și de aceea, în continuare, trebuie să fie luată bine în considerare.

Al doilea punct care trebuie remarcat cu această ocazie este faptul că *hainele de piele nu reprezintă trupul* [sóma] *omului*. De timpuriu, Părinții s-au văzut nevoiți să accentueze aceasta [g] ca să suprime ereziile gnosticilor care valorizau negativ trupul. [65] Nu este de mirare faptul că Origen, influențat de concepția lui eronată despre preexistența sufletelor, a șovăit dacă sub expresia Scripturii "haine de piele" trebuie înțelese sau nu trupurile. [66*] Dar chiar și împotriva acestei șovăieli Părinții exercită o critică dură [67*], caracteristică pentru efortul lor de a sublinia nu numai valoarea pozitivă a trupului, ci de a accentua adevărul creștin central că, împreună cu sufletul, trupul alcătuiește prin compunere (sinteză) natura umană deplină. "Om, însă, după natură nu se numește foarte adevărat, nici sufletul fără trup nici trupul fără suflet, ci compusul rezultat din compunerea sufletului și trupului într-un singur chip". [68] Pentru Tradiția patristică acest adevăr este nu numai central ci și limpede. Este nevoie, astfel, să insistăm aici asupra documentării sau analizei lui.

Ce sunt însă hainele de piele? Am vorbit deja mai sus despre învățătura plină de semnificații a Părinților cu privire la această temă. Învățătura patristică este într- adevăr plină de semnificații, însă nu este sistematică. Așa cum, pentru a exprima realitatea conformă naturii omului, Părinții s-au folosit de expresia "după chipul lui Dumnezeu" fără să edifice, însă, în jurul acestui adevăr un sistem, tot așa, ca să descrie și să interpreteze starea de după cădere a omului, s-au folosit adeseori de conceptul de "haine de piele". În acest mod, ei au formulat multe adevăruri privitoare la "hainele de piele" și au făcut variate aplicări ale acestui termen.

Un prim loc comun al tuturor acestor aplicări este acela că "hainele de piele" exprimă *mortalitatea* biologică [nekrótes] privită de ei ca o a doua natură a omului de după cădere. "Pentru aceasta (Dumnezeu) a făcut hainele de piele, ca și cum l-ar fi îmbrăcat (pe om) cu mortalitatea..." (Metodie din Olymp). [69] În vreme ce înainte de cădere omul era "gol, scutit de purtarea pieilor moarte", [70] după aceasta el "și-a ascuns (goliciunea) de jur împrejur cu piei moarte" (Grigorie de Nyssa). [71] "Așadar,

mortalitatea a fost adusă din natura viețuitoarelor necuvântătoare asupra naturii create pentru nemurire prin iconomie" (Grigorie de Nyssa). [72]

Caracteristic în aceste pasaje și în altele pe care nu le-am mai citat [73], este faptul că nu e vorba de moarte [thánatos], ci de mortalitate [nekrótes], de o nouă stare în care se găsește omul, de o *viață în moarte* [mia en thanáto zoé]. [74*] Schimbarea este mare, reprezintă o răsturnare deplină a lucrurilor. Omul nu mai are, ca înainte, viața ca o caracteristică constitutivă a lui, nu mai există datorită vieții care țâșnește în mod natural din el, ci există întrucât amână moartea. Ceea ce există în principal acum este moartea, *viața* [zoé] *s-a schimbat în supraviețuire* [epibióse].

Într-o inspirată "tâlcuire a modului în care s-a făcut căderea lui Adam", Sfântul Maxim Mărturisitorul îl vede pe omul cel dintâi creat grăbindu-se să creeze în el în mod tehnic însușirile lui Dumnezeu, să creeze în el în mod autonom, "fără Dumnezeu, înainte de Dumnezeu și nu după Dumnezeu", ceea ce e o caracteristică exclusivă a lui Dumnezeu: viața în sine. El a părăsit astfel hrana dumnezeiască [75h] potrivită naturii lui și, pentru a-și duce viața lui separată, a ales ca hrană rodul pomului oprit, cu toate că a fost învățat dinainte că acesta este un rod al morții, adică un rod al neîncetatei curgeri, schimbări și alterări. Astfel și-a făcut străcioasă, asemenea rodului, și viața lui iar moartea a ajuns vie în el. Pentru că, explică dumnezeiescul Părinte, de vreme ce moartea există ca o stricăciune și descompunere a făpturii care se crează în fiece clipă, iar trupul creat neîncetat prin afluența și scurgerea mâncărurilor se strică și se descompune în mod natural, este evident că cele prin care Adam crede că se crează viața au creat în el și în noi moartea pe care o țin de atunci în floare. Astfel, Adam a dat morții întreaga natură umană. "Și moartea trăiește de atunci în tot acest interval de timp *făcându-ne pe noi mâncare a ei însăși*, iar noi nu mai trăim niciodată, fiind pururea devorați de ea prin stricăciune". [76] De aceea, puțin mai jos, numește "capătul acestei vieți prezente nu moartea, ci izbăvirea de moarte". [77]

Așadar mortalitatea, absența vieții trăită de sufletele

sensibile ale fiecărei epoci ca absență a sensului, viața "umedă și dizolvată" [78] sau "răcită" [79], este prima dimensiune a hainelor de piele.

Această mortalitate este o caracteristică a *naturii iraționale*. Faptul că omul a fost îmbrăcat cu ea coincide cu faptul că a îmbrăcat natura irațională, că de acum el trăiește viața ei și se caracterizează prin însușirile ei. Sfântul Grigorie de Nyssa vorbește despre acea "haină moartă și hidoasă aruncată asupra noastră, alcătuită din pieile viețuitoarelor iraționale". Și explică: "auzind vorbindu-se despre "piele" sunt de părere că trebuie să-mi înțelegi *aspectul exterior al naturii iraționale* în care am fost îmbrăcați ca unii ce ne-am familiarizat spre pătimire". Și cu și mai mare claritate precizează: "Cele pe care le-a luat (omul) de la pielea viețuitorului irațional sunt: împreunarea sexuală, concepția, nașterea, întinăciunea, alăptarea la sân, hrana, scurgerea seminței, creșterea de la mic la desăvârșit, floarea vârstei, bătrânețea, boala, moartea" [80], adică *ceea ce astăzi numim viață biologică*.

Ar fi o greșeală să considerăm că în acest text este vorba exclusiv de trup numai pentru că "hainele de piele" se epuizează la trup. "Împreunarea", "nașterea", "sânul" și celelalte stadii de dezvoltare ale omului nu se epuizează în lucrările trupești, ci conțin și lucrările sau funcțiile sufletului care și ele îmbracă "aspectul exterior irațional" - este semnificativ că nu se spune trupul irațional - își pierd libertatea și raționalitatea și decad în *instinctivitate*. Întregul organism psihosomatic al omului a suferit odată cu căderea un fel de pipernicire, s-a închis în datele "aspectului exterior al unui animal irațional".

Efectul acestei închideri este *viața i-rațională* sau *para-rațională*. Caracteristicile și înclinațiile deiforme ale "chipului lui Dumnezeu" în om au deviat de la direcția și funcționalitatea lor naturală, în acord cu rațiunea lor conaturală, s-au deformat, au fost supuse naturii iraționale, și însușirile acesteia au fost îmbrăcate de om ca haine iraționale. Viețuitoarele purtătoare-de-trup se conservă prin irascibilitate, scrie Sfântul

Grigorie, și se înmulțesc prin plăcere; lașitatea le salvează pe cele lipsite de putere și frica pe cele ușor de prins. Toate acestea și celelalte asemănătoare "au intrat în constituția omului prin nașterea lui dobitocească". [81] Astfel "s-au amestecat în om cele proprii naturii iraționale". [82] Vom vedea mai jos cu mai multe detalii cum s-a făcut această înjugare a omului cu însușirile naturii iraționale care apar în om și funcționează ca patimi. Aici e de ajuns să observăm că ea reprezintă un element al "hainelor de piele".

Dar viața pe care "hainele de piele" au impus-o omului este moartă sau biologică sau irațională, fiindcă, în ultimă analiză, e *materială*. "Hainele de piele" sunt identificate de Sfântul Grigorie de Nyssa cu "*frunzele trecătoare ale acestei vieți materialnice* pe care ni le-am cusut în chip rău (ca haine) dezbrăcați fiind de hainele cele proprii și strălucitoare". [83] Această materialitate îmbrățișează întregul organism psihosomatic al omului și - merită să remarcăm încă odată - nu se referă exclusiv la trup. Continuând pasajul de mai sus, Sfântul Grigorie determină "frunzele vieții materialnice" ca fiind "desfătările, slava și cinstirile efemere și plenitudinile fulgerător ucigătoare ale trupului" [84] și în alt loc ca fiind "plăcerea și irascibilitatea, lăcomia pântecului și înfrânarea și cele asemenea". [85] Slava, cinstea, irascibilitatea nu sunt caracteristice ale trupului.

Desigur, trupul a îmbrăcat "hainele de piele", a devenit "dens și solid" [86], e caracterizat de "această constituție densă și grea" [87], în vreme ce la Înviere, când își va regăsi desăvârșită natura lui dinainte de cădere, "va fi rețesut" "subtil și aerian", va fi restaurat în "frumusețea lui cea mai bună și dorită". [88]

Dar *funcțiile psihice* au devenit și ele, împreună cu cele trupești, "*corporale*", [89*] constituind, după Sfântul Grigorie de Nyssa, împreună cu trupul, "acoperământul inimii... veșmântul carnal al omului vechi". [90*] "Iar spunând "carne", determină cu mai mare exactitate pe omul cel vechi pe care Apostolul poruncește să fie dezbrăcat și lepădat" [91], adică pe acel om pe care Apostolul îl numește "carnal" sau "psihic", în opoziție cu

cel "spiritual". [k] În acord cu o formulă cuprinzătoare a Sfântului Grigorie, hainele de piele sunt *"cugetul trupesc"*. [92]

Este vorba, deci, de o înjugare generală a omului cu materialitatea, cu neîncetata curgere a elementelor ce alcătuiesc lumea materială, cu continua mişcare şi schimbare care-l fac împătimit şi "carnal" în întregul lui. Înţelegem, astfel, de ce, pentru sfântul episcop al Nyssei, în această carnalitate biologică, iraţională, materială, moartă, "cinstirile" pe care le află omul sunt în mod inevitabil "efemere" şi pentru ce "plenitudinile", adică zvâcnirile, certitudinile "cărnii" sunt "ucigătoare", adică moarte şi aducătoare-de-moarte.

Înainte de a fi îmbrăcat "hainele de piele", omul purta un veşmânt *"ţesut de Dumnezeu"* [93], haina lui psiho-somatică era ţesută din harul, lumina şi slava lui Dumnezeu. Cei dintâi oameni creaţi "erau îmbrăcaţi cu slava de sus... slava de sus îi acoperea mai bine decât orice haină". [94] E vorba de veşmântul "chipului lui Dumnezeu" în om, de natura umană dinainte de cădere alcătuită cu suflarea lui Dumnezeu şi construită deiform. În acel veşmânt strălucea "asemănarea cu Dumnezeu" pe care o constituiau nu o "figură exterioară" sau o "culoare", ci "nepătimirea", "fericirea" şi "nestricăciunea", caracteristici în care "se contemplă frumuseţea dumnezeiască". [95]

Cel dintâi om zidit era, potrivit formulei cuprinzătoare a Sfântului Grigorie Teologul, *"gol pentru simplitate"*. [96] Aceasta înseamnă, după cum explică Sfântul Maxim, că *trupul* lui nu cuprindea în el "calităţi" contrare între ele, care acum îl trag în direcţii opuse, îl macină prin stricăciune şi îl corup, ci "un alt amestec cuvenit lui... alcătuit din calităţi simple şi necontradictorii între ele". Era "lipsit de curgere şi de scurgere", liber de "schimbarea continuă dinspre amândouă acestea potrivit dominaţiei calităţilor lor" şi pentru aceasta era părtaş la "nemurirea cea după har". [97] Dacă vom înţelege "goliciunea" ca transparenţă, putem spune că trupul lui Adam era atât de simplu încât în realitate era transparent, deschis creaţiei materiale, nu întâmpina nici o rezistenţă şi lumea nu-i opunea nici ea nici o rezistenţă, fiindu-i predată întru totul. Menţinându-şi consistenţa

proprie şi alteritatea lui faţă de lume, trupul uman nu avea, totuşi, nici o distanţă faţă de ea.

Şi *sufletul* omului era deschis puterilor îngereşti şi lui Dumnezeu, nu întâmpina rezistenţă, având comuniune în tihnă atât cu lumea spirituală angelică cât şi cu Duhul lui Dumnezeu. Exista atunci, scrie de Dumnezeu-grăitorul episcop al Nyssei, o stare unitară, ca a unui cor, a naturii raţionale, angelice şi umane "care privea spre Corifeul unic al corului şi care conducea corul spre armonia dată de Acela". Dar păcatul "a dizolvat acea divină armonie a corului", întinzându-şi alunecuşul amăgirii la picioarele primilor oameni "care alcătuiau un cor împreună cu puterile îngereşti", şi omul a căzut, s-a amestecat cu noroiul, a dezertat la şarpe, a îmbrăcat hainele moarte şi a ajuns un "cadavru". Astfel, "omul a rupt contactul lui cu Îngerii". [98] În mod asemănător s-a rupt şi contactul omului cu creaţia materială.

Ajungem astfel la un al doilea punct al studiului nostru. Să vedem mai analitic cum s-a produs ruptura de mai sus şi înjugarea corespunzătoare cu "aspectul exterior al unui vieţuitor iraţional", să explicăm adică *felul cum s-a prefăcut în "haine de piele" veşmântul deiform şi ţesut de Dumnezeu al omului dinainte de cădere.* Şi astfel, se vor lumina unele aspecte ale întrebării iniţiale referitoare la ce anume reprezintă conţinutul antropologic al "hainelor de piele".

2. Transformarea puterilor "chipului lui Dumnezeu" din omul de înainte de cădere în "haine de piele"

În acest punct ne vom sprijini pe Sfântul Maxim Mărturisitorul.

După acest mare dascăl al Bisericii, caracteristica centrală a existenţei omului conform naturii este o unitate relativă sau, mai exact, potenţială, pe care omul este chemat să

o înalțe *"prin buna întrebuințare* [euchrestía] *a puterilor lui naturale"* [99] la o unitate deplină, realizată actual, a lui și a lumii în Dumnezeu.

Această unitate potențială, explică el, există între lumea materială și trupul omului, între trup și suflet, între suflet și Dumnezeu. Cunoaștem, scrie el, că "sufletul se află la mijloc între Dumnezeu și materie și are puteri unificatoare față de amândouă". [100] Adam avea drept scop ca, utilizând corect puterile lui unificatoare, să realizeze în act unitatea în potență, unificând și astfel suprimând cele patru mari diviziuni ale universului: diviziunea omului în bărbat și femeie, a pământului în paradis și lume locuită, a naturii sensibile între cer și pământ, a naturii create în sensibilă și inteligibilă și, în fine, cea de-a cincea, cea mai înaltă și negrăită diviziune: între creație și Creator. [101*]

Într-un alt text, excepțional de dens, pe care vom încerca să-l prezentăm, explicându-l oarecum în continuare [102], Sfântul Maxim descrie mai în detaliu unitatea potențială originară, conformă naturii, și elucidează mai concret modul întregirii ei. El învață că există o corespondență "conform naturii" între puterile sufletului și simțurile trupului, între, de exemplu, facultatea intelectuală a sufletului, intelectul (mintea) și simțul vizual, între facultatea poftitoare (concupiscentă) a sufletului și simțul gustativ, între facultatea vitală a sufletului și simțul tactil, etc. Spre aceste simțuri trupești care se manifestă în afară prin organele de simț corespunzătoare, sufletul *"este purtat prin puterile lui"* și, pornind de la simțurile trupești, puterile sufletului *"sunt transportate"* spre lumea materială sensibilă. Astfel, dacă va face uz corect de simțuri, sufletul poate "prin puterile lui proprii" nu numai să organizeze și să guverneze lumea lăsând-o în afara lui însuși, ci și acesta este faptul fundamental - are putința să mute "în sine în mod înțelept tot ceea ce se vede și în care se ascunde Dumnezeu, fiind propovăduit de aceasta în tăcere".

În acest fel, se crează cele *patru virtuți generale* care nu sunt numai niște însușiri sufletești, ci stări reale, am spune

materiale, din moment ce sunt create din unirea, mai exact întrețeserea ("împletirea"), puterilor sufletului, a simțurilor corespunzătoare și organelor de simț ale trupurilor și a lucrărilor simțurilor prin care sufletul îmbrățișează lucrurile sensibile. Prima virtute este *chibzuința* [phrónesis] creată din împletirea între ele a puterilor intelectuale și raționale cu simțul vizual și auditiv al trupului, dar și cu lucrările corespunzătoare: cea cognitivă, care e lucrarea puterii cognitive, și cea epistemică, care e lucrarea puterii raționale. Prin chibzuință sufletul concentrează în el rațiunile lucrurilor sensibile și astfel le unește cu sinea lor. În mod asemănător sunt create și celelalte trei virtuți generale: *dreptatea, curajul* și *cumpătarea* [dikaiosýne, andreía, sophrosýne].

În continuare, prin unirea primelor două virtuți, a chibzuinței și a dreptății, care conțin deja fiecare, așa cum am văzut, împletite în ele puterile corespunzătoare ale sufletelor, simțurile trupești și lucrările sufletelor asupra lucrurilor, se crează *virtutea mai generală a înțelepciunii [sophía]*, care e alcătuită din toate puterile și simțurile cognitive - am spune ale funcțiilor psiho-somatice cognitive ale omului - dar și din lucrările acestor puteri sau din roadele care se nasc din întâlnirea funcțiilor cognitive cu lucrurile, care sunt cunoștințele. Iar din împletirea celorlalte două virtuți generale, a curajului și cumpătării, se crează *virtutea mai generală a blândeții* [praótes] care, reprezentând armonizarea și rezultanta tuturor puterilor active ale sufletului, ale simțurilor corespunzătoare ale trupului și ale lucrărilor simțurilor, se numește și *nepătimire*, pentru că nu e altceva decât "atotdesăvârșita nemișcare a iuțimii și poftei - (irascibilității și concupiscenței [thýmos kaí epithymía]) - spre cele contrare naturii".

Aceste două virtuți mai generale pe care le-am putea numi și stări spiritual-materiale sau funcții psiho-somatice ale omului, cu toate câte acestea le conțin în mod real așa cum am văzut, *"sunt concentrate în virtutea cea mai generală dintre toate: iubirea* [agápe]*"*. Ca una ce este virtute "unificatoare", iubirea concentrează toate, adică atât elementele prime (sufletul

şi puterile sufletului, trupul şi simţurile trupeşti, lucrările simţurilor asupra lucrurilor şi raţiunile acelor lucruri), cât şi mişcarea tuturor acestora spre ţelul lor (virtuţile generale şi mai generale care am văzut că sunt stări reale) într-o sinteză unitară, într-o unitate definitivă şi simplă care are loc în Dumnezeu. Aceasta o face iubirea fiindcă este o virtute *"extatică... şi îndumnezeitoare* [ekstatike... kai theopoietiké] în chip diferit pentru toate".

Astfel, recapitulează Sfântul Maxim, folosindu-se de simţuri "ca de nişte care raţionale ale puterii lui", sufletul prinde în ele cele sensibile şi-şi însuşeşte raţiunile lor, iar puterile lui, cu tot ceea ce ele conţin acum, le uneşte cu virtuţile şi cu *raţiunile divine* ascunse în ultimele, pentru că virtuţile nu sunt stări simplu omeneşti ci divino-umane. Iar *înţelesul duhovnicesc* care se află în raţiunile divine îmboldeşte din toate părţile sufletul şi "îl predă întreg lui Dumnezeu. Iar Dumnezeu îmbrăţişându-l cu totul, împreună cu trupul concrescut în chip natural cu el, îl face asemenea Lui după măsura acestora". [103*]

În acest mod, "tinzând împreună în jurul naturii celei una a omului", cele multe pot să se concentreze într-una şi să se arate că "Unul este Creatorul a toate, străbătând prin umanitate în mod analogic toate cele ce sunt", şi "Dumnezeu Însuşi să devină totul în toate, *cuprinzând şi enipostaziind întru Sine toate*". [104]

Acesta este omul conform naturii "după chipul lui Dumnezeu", aceasta e funcţia lui naturală, lucrarea şi scopul lui conform naturii. Atunci când deviază din această direcţie, el cade în starea contrară naturii.

Este cazul lui Adam. Omul cel întâi-creat nu s-a mişcat către Dumnezeu, Arhetipul şi principiul lui natural, ci în direcţie opusă, fapt care a răsturnat, cum era natural, şi funcţionalitatea organismului lui psiho-somatic. Din moment ce s-a schimbat punctul de referinţă sau atracţie al omului, puterile sufletului nu mai folosesc lucrările simţurilor, ci sunt folosite de acestea. În loc ca sufletul să se concentreze în el şi, în continuare, în Dumnezeu şi să unească astfel toate cele divizate de natura lor,

el se lasă atras de cele sensibile şi în cele din urmă e înrobit prin intermediul simţurilor de acestea. Astfel, acum domină scindarea. Odată cu refuzul lucrării conform naturii şi supunerea lui, contrară naturii, lumii sensibile, omul, care este ca un *"un fel de atelier foarte cuprinzător a toate"* [105], ca un inel sau *"o legătură naturală"* [106] a toate, a scindat şi unitatea relativă sau potenţială pe care, aşa cum am văzut, o crea existenţa sa ca şi "chip al lui Dumnezeu", în univers. "Folosindu-se rău de puterea naturală dată lui pentru unirea celor divizate", el a creat "mai degrabă diviziunea celor ce erau unite". [107]

Dar atunci când sufletul este înrobit de cele sensibile, lucrările simţurilor, simţurile însăşi şi, în ele, puterile corespunzătoare ale sufletului, îmbracă, din moment ce se supun lor, forma celor sensibile şi-şi fac un chip analog lor. "Prin intermediul trupului, sufletul mişcat împotriva firii către materie îmbracă chipul pământesc". [108] Este ceea ce numeam mai sus, meditând asupra Sfântului Grigorie de Nyssa, înjugarea cu "aspectul exterior al unui vieţuitor iraţional". Rezultatul acestei înjugări e viaţa iraţională caracterizată, cum ne-a învăţat deja sfântul episcop al Nyssei, de patimi. Sfântul Maxim explică şi modul în care se nasc patimile.

Când mintea, scrie el, a refuzat mişcarea ei, conform naturii, spre Dumnezeu, neavând altundeva unde să se mişte, ea se predă pe sine simţirii şi aceasta îl amăgeşte neîncetat făcându-l să rătăcească la suprafaţa celor sensibile "prin care (sufletul) uitând de bunătăţile naturale, îşi întoarce toată lucrarea lui spre cele sensibile, născocind prin acestea mânii, pofte şi plăceri necuvenite". Pentru că plăcerea nu e altceva decât "un mod al lucrării simţurilor constituit după o poftă iraţională". Când cade asupra simţirii, pofta iraţională o schimbă pe aceasta din urmă în plăcere, adăugându-i o formă, sau un "chip" *[morphé]* iraţional. Iar simţirea care se mişcă în acord cu pofta iraţională crează odată cu dobândirea lucrului sensibil, plăcerea. [109]

Într-un alt text, vorbind nemijlocit despre Adam, Sfântul Maxim scrie: "Făcându-se astfel călcător al poruncii" - schimbându-şi direcţia - "ignorând pe Dumnezeu, amestecându-şi

cu încăpăţânare în întreaga lui sensibilitate întreaga lui putere intelectuală, el a îmbrăţişat cunoştinţa compusă şi pierzătoare, activată spre patimă, a celor sensibile; şi aşa "s-a alăturat dobitoacelor celor fără de minte şi s-a asemănat lor", lucrând, căutând şi voind în tot modul aceleaşi lucruri ca şi ele, ba chiar depăşindu-le în iraţionalitate.'' [110m]

3. Caracterul dublu [dímorphos] al "hainelor de piele"

Credem că ultimele texte dau un răspuns suficient la întrebarea pe care am pus-o: cu privire la felul cum s-a făcut înjugarea omului cu aspectul exterior al unui vieţuitor iraţional, cum puterile de "chip" (iconice) şi posibilităţile omului s-au transformat în ''haine de piele''

Dar mai sus am folosit unele texte în care Dumnezeu este prezentat în mod activ ca îmbrăcându-i pe oamenii cei dintâi creaţi cu hainele de piele. Şi nu este o simplă figură de stil, din moment ce chiar însăşi formularea Sfintei Scripturi este categorică: "Şi *a făcut* Dumnezeu lui Adam şi femeii lui haine de piele şi *i-a îmbrăcat* cu ele" (Fac.3, 21). Dacă, însă, ''hainele de piele'' sunt rezultatul procesului natural prin care păcătosul ajunge la înjugarea cu aspect exterior al unui vieţuitor iraţional şi la îmbrăcarea în continuare a ''hainelor de piele'', cum se face că Dumnezeu îmbracă pe omul căzut cu aceste ''haine''? În această contradicţie se ascunde un mare adevăr ce merită să fie cercetat.

Am văzut că aşadar conţinutul central al ''hainelor de piele'' este mortalitatea, transformarea vieţii în supravieţuire. Acest fapt reprezintă, într-adevăr, un efect natural al păcatului, nu este o creaţie a lui Dumnezeu. Dumnezeu nu crează răul. [111] Dar Dumnezeu *rabdă* (adică acceptă din condescendenţă, suportă) în iubirea Lui infinită şi această nouă stare şi

o transformă în binecuvântare. Preface ceea ce este un rezultat al negaţiei şi, prin urmare, negativ, în ceva relativ pozitiv, în vederea transfigurării lui finale. "Pentru că Dumnezeu se foloseşte în mod bun spre îndreptarea noastră şi de cele făcute rău". [112] Sub iubirea Binelui desfiinţătoare şi reînfiinţătoare a toate, răul care nu este *"nici ceva ce este"* nici, cu atât mai puţin, *"creator de lucruri ce sunt"*, poate deveni, după expresia zguduitoare a Sfântului Dionisie Areopagitul, *"şi fiinţă şi bine şi creator şi cele bune"*. [113]

Astfel, Dumnezeu Cel infinit puternic se foloseşte de noua stare ca de una din multele căi pe care le cunoaşte înţelepciunea Sa cea milostivă şi mult felurită ca să conducă umanitatea spre binele cel mai mare, Hristos, Care va realiza într-un mod nou, mai uimitor şi cuvenit lui Dumnezeu, destinul ei iniţial pe care Adam nu l-a realizat-o făcând o rea întrebuinţare a puterilor lui naturale. [114] Şi oferă această stare relativ pozitivă a ''hainelor de piele'' ca o a doua binecuvântare omului autoexilat, o adaugă ca o a doua natură, naturii lui pentru ca el să poată, făcând uz corect de ea, să supravieţuiască şi să-şi realizeze destinul în Hristos. "Fiindcă haina este alcătuită din cele ce ne îmbracă din afară, oferindu-şi folosul ei trupului vremelnic, nu concrescută cu el prin fire. Aşadar, mortalitatea [necroza] a fost pusă *prin iconomie* [oikonomikôs] în jurul naturii create spre nemurire, luată din natura vieţuitoarelor iraţionale". [115]

Pe de altă parte, căderea are, în acelaşi timp un caracter natural, pe care l-am studiat mai sus, şi *un conţinut etic*. Păcatul este o revoltă şi o ofensă adusă dreptăţii lui Dumnezeu. Dreptatea lui Dumnezeu este după Părinţi, aşa cum sintetizează învăţătura lor privitoare la această problemă Nicolae Cabasila în sec.al XIV-lea, "iubirea de oameni şi bunătatea ultimă a lui Dumnezeu faţă de neamul (omenesc)... faptul de a împărtăşi fără pizmă din bunătăţile Lui şi părtăşia (comuniunea) fericirii". [116] După Cabasila, Iubirea care este Dumnezeu (I In.4, 8) a creat zidirea în mod liber, din nimic. Acest act al creaţiei, fiind bun, a avut drept rezultat un *cosmos*, adică o ordine şi o armonie care

constituie dreptatea creației. Prin urmare, între dreptatea-bunătate a Creatorului și dreptatea-ordine-armonie a creației există o relație reală, intensă, iconică. Astfel, revolta sau ofensa omului împotriva lui Dumnezeu, neputând să atingă dreptatea lui Dumnezeu - căci, cum e cu putință ca infinitul să fie afectat sau atins într-un fel oarecare de finit? - afectează în mod real icoana dreptății divine în creație, zdrobește și dezorganizează alcătuirea psiho-somatică iconică și funcționalitatea omului, și ordinea și armonia creației. *"Ofensa"* [hýbris] este, în realitate, o *"rană"* [traúma]. [117]

Dar, din moment ce căderea reprezintă în realitate o "ofensă", trebuie să existe în mod real și *"pedeapsa"* [timoría] corespunzătoare. "Fiindă trebuia ca păcatul să fie nimicit printr-o pedeapsă oarecare și să fim izbăviți de vina lucrurilor pe care le-am greșit față de Dumnezeu primind o osândă a pedepsei". [118] Însă pedeapsa care vine în mod natural asupra celui ce ofensează nu vine de la dreptatea lui Dumnezeu care nici nu a lovit nici nu cere satisfacție, ci *de la dreptatea creației* [allà apò tês dikaiosýne tês ktíseos]. Legile ultimei continuă să funcționeze, dar acum în mod dezorganizat și răsturnat, și-l implică în această funcționalitate răsturnată și pe om, chinuindu-l și torturându-l.

Deci, din acest punct de vedere, înjugarea omului cu aspectul exterior al unui viețuitor irațional și transformarea funcțiilor lui naturale în patimi, ''hainele de piele'', constituie *"pedeapsa"* pe care însăși dreptatea creației o aduce asupra omului. Din acest motiv, căutând plăcerea, omul găsește durerea, căutând viață găsește moartea. Studiind pe Sfântul Maxim am văzut cum se întâmplă aceasta, Sfântul Cabasila ne explică și de ce. [119*]

Pedeapsa pe care dreptatea neînduplecată a creației o aduce asupra omului ar fi veșnică, învață Cabasila, dacă nu ar interveni dreptatea-bunătate a lui Dumnezeu să îndrepte dreptatea creației transformând cu iubire de oameni în mod interior "pedeapsa" în *"leac"* [phármako], vindecând astfel "rana" și pedepsind, nimicind [120] "ocara" care este păcatul.

"Rana, însă, durerea și moartea au fost născocite dintru început împotriva păcatului... Pentru aceasta îndată după păcat Dumnezeu a îngăduit moartea și durerea, nu aducând o osândă asupra unuia care a păcătuit, ci mai degrabă oferind un leac unuia care s-a îmbolnăvit". [121]

Cele de mai sus fac limpede faptul că *în realitatea unitară a ''hainelor de piele'' trebuie să distingem două aspecte,* iar acest punct are pentru tema noastră o importanță deosebită și decisivă. Ele sunt, am spune, o realitate dublă, ca acele tablouri care au imprimat pe ele două vederi și odată cu mișcarea privitorului se arată când una când alta, una care provoacă spaimă și alta veselie. [122] La forma respingătoare pe care a creat-o omul ofensând pe Dumnezeu și rănindu-se pe sine însuși, la această "mască hidoasă" după Sfântul Grigorie de Nyssa [123], Dumnezeu, folosindu-se de același material, adaugă pe cea de a doua și astfel crează aspectul pozitiv al ''hainelor de piele''. Pe de o parte, ''hainele de piele'' sunt rezultatul natural al păcatului, reprezintă o întunecare a "chipului lui Dumnezeu" în om, o cădere din starea conformă naturii, constituind în același timp, o "ofensă", "osândă" și o "rană"; pe de altă parte, ele reprezintă un "leac" și o binecuvântare, constituie *o posibilitate nouă* pe care o dă Dumnezeu omului ca să poată supraviețui în moarte, din moment ce a pierdut viața, și mai ales ca să supraviețuiască corect, să ajungă în punctul de a regăsi mai deplină viața și forma mai frumoasă a naturii lui în Hristos.

Înaintea unei asemenea manifestări concrete a acestui mister negrăit al milostivirii dumnezeiești, Sfântul Apostol Pavel rămâne răpit în adorare: "O, adâncul bogăției, înțelepciunii și cunoștinței lui Dumnezeu. Cât de nepătrunse sunt judecățile Lui și neștiute căile Lui!" (Rom.11, 33).

4. Dimensiunile antropologice și cosmologice ale realității duble a "hainelor de piele"

Unele exemple vor face să devină mai concret adevărul acestei *realități duble a ''hainelor de piele''*. Și împreună cu ea,

să devină mai clar şi mai concret conţinutul însuşi al ''hainelor de piele''.

1. Ultimul efect natural al căderii şi cea mai mare pedeapsă a lui este, cum am văzut, *moartea* [ho thánatos]. De îndată, însă, ce a apărut moartea în istorie, Dumnezeu, Căruia îi aparţine în cele din urmă orice iniţiativă, o foloseşte cum vrea El şi prin întrebuinţarea ei diferită i-a schimbat radical natura. Îngăduind ca omul să îmbrace viaţa biologică, rod al păcatului, El a întors moartea, şi ea rod al păcatului, împotriva vieţii biologice şi astfel prin moarte este omorât nu omul, *ci stricăciunea* [he phtora] *care-l învăluie*. Moartea distruge închisoarea vieţii în stricăciune iar omul, abandonând stricăciunii împreună cu moartea şi ceea ce a primit de la ea, este eliberat. [124*]

Se arată astfel marea minune a înţelepciunii, iubirii şi puterii lui Dumnezeu. Diavolul îl ademeneşte pe om şi-l prăbuşeşte în prăpastia stricăciunii, unde îl ţine legat împreună cu moartea. Dumnezeu, îngăduind moartea, o întoarce împotriva stricăciunii şi împotriva cauzei stricăciunii, păcatul, şi pune capăt atât stricăciunii cât şi păcatului. Limitează în acest fel însăşi răul şi relativizează căderea [125*]. Planul Lui iniţial privitor la viaţa veşnică şi fericită în El a omului, rămâne intact. Explicând acest mister al infinitei milostiviri divine, Sfinţii Părinţi învaţă că Dumnezeu a suportat şi îngăduit moartea *"ca răul să nu devină nemuritor"* (Sfântul Grigorie Teologul). [n] Şi privind de la această înălţime moartea, o ridiculizează: "Să stăm, deci, cu vitejie, râzând de moarte". [126]

Pe de altă parte, prin cădere, diavolul a urmărit să supună pe om creaţiei materiale. Şi aceasta s-a întâmplat îmbrăcându-l cu aspectul exterior material iraţional. Mai mult, cu moartea a urmărit să-l facă să dispară în materie. Şi în aparenţă aceasta s-a şi întâmplat de vreme ce în mormânt trupul se descompune redând pământului elementele constitutive pe care le-a luat din el. [127] "Aceasta s-a uneltit cu vicleşug de semănătorul păcatului... ca să facă să dispară lucrurile lui

Dumnezeu şi să desfacă cele ce au fost alcătuite spre facere (spre existenţă)". [128]

Intervenind, însă, şi în acest punct cu marea ei discreţie, înţelepciunea lui Dumnezeu îmbogăţeşte mişcarea pasivă (pătimitoare) a îngropării cu un element, am spune, activ, şi în acest mod o transformă. Moartea devine modul în care trupul omenesc intră în cele mai dinăuntru ale pământului, ajunge în adâncurile creaţiei. Prin moarte omul atinge limitele universului, devine aer şi apă şi lumină, materie şi energie, un element al spaţiului. "Ţărâna se întoarce în pământ, precum era", zice Ecleziastul (12, 7). Dar însăşi "ţărâna" nu e numai materie. Ea are deasupra ei în mod adevărat şi real "raţiunea" şi "forma" (specia) omului, cum ar spune Sfântul Maxim. Astfel, precum am văzut, creaţia materială care a îmbrăcat împreună cu corupţia ei în mod organic pe om este îmbrăcată acum, am spune, din interior, iarăşi în mod organic, graţie celuilalt aspect al realităţii duble pe care o constituie aceeaşi moarte, cu un nou element care, ca trup al omului, este primitor al nestricăciunii. De aceea, odată cu învierea finală a trupurilor pe care o va aduce la a doua Venire a Lui, Hristos va aduce şi transformarea universului ca "pământ nou" şi "cer nou". "Atunci... nestricăcioasă se va arăta bunăcuviinţa (creaţiei), pentru că *va primi trupuri nestricăcioase*, şi ea se va schimba la chip întru mai bine". [129] "Şi cerul şi pământul şi întreaga creaţie se va strămuta la nestricăciune *împreună cu trupurile noastre*". [130]

Transfigurarea eshatologică a universului nu e cu putinţă să se realizeze magic sau mecanic, prin simpla acţiune a unei puteri exterioare - pentru că Dumnezeu nu realizează nimic în acest mod - ci din interior, organic şi natural, pornind de la om. [131*]

2. Am menţionat mai sus că pentru Sfântul Grigorie de Nyssa, omul trupesc sau biologic înjugat cu "aspectul exterior iraţional" este cel pe care Sf. Apostol Pavel îl numeşte "omul cel vechi" [132], pentru că Sfântul Grigorie caracterizează hainele de piele drept *"cugetul trupului"* [to phrónema tes sarkós] ". [133]

Acest "cuget" Sf.Apostol Pavel îl vede domnind în omul cel vechi, trupesc, "vândut sub păcat" (Rom.7, 15), ca "lege a păcatului", existând în "mădularele" lui, "înrobindu-l" ca o a doua natură, de care nu poate să se elibereze: "cine mă va izbăvi de trupul morții acesteia?" (Rom.7, 23-24). [134o]

Apostolul Pavel nu folosește, desigur, expresia Genezei "haine de piele", dar învățătura Părinților despre conținutul acestei expresii nu constituie altceva decât o explicitare a învățăturii Sântului Apostol Pavel despre starea de după cădere a omului. "Hainele de piele", viața irațională, împătimită, moartă, sunt cu adevărat "cugetul trupului" (Rom.8, 5-8), "viețuirea după trup" care duce la moarte (Rom.8, 12-13), "legea păcatului și a morții" de care ne eliberează "legea Duhului vieții în Hristos Iisus" (Rom.8, 2). [135p] Legea Duhului a venit cu Hristos, legea păcatului provine de la cădere și lucrează, după Sf.Ioan Damaschin, "prin partea irațională a sufletului". [136] Între ele stă Legea iudaică de care Sfântul Apostol Pavel s-a văzut silit, precum se știe, să se ocupe intens.

El distinge Legea iudaică atât de legea păcatului cât și de Legea Duhului, numind-o "duhovnicească" (Rom.7, 14). "Lege a Duhului numește aici ... pe Duhul", explică Sf.Ioan Hrisostom. "Fiindcă așa cum numește lege a păcatului păcatul, așa numește lege a Duhului pe Duhul. Măcar că, chiar și Legea lui Moise a numit-o așa zicând: "căci știm că legea este duhovnicească". Deci care este diferența? Multă și infinită, pentru că aceea este duhovnicească, iar aceasta lege a Duhului ... una a fost dată numai de Duhul, aceasta a dat din belșug chiar pe Duhul celor ce o primesc". [137]

Mergând mai adânc, Apostolul pune întrebarea: "Deci ce este Legea?" Și răspunde cu mare concizie: "Ea a fost adăugată *pentru călcările de lege* până când era să vină sămânța căreia i s-a dat făgăduința" (Gal.3, 19). Faptul că "a fost adăugată" indică caracterul ei ulterior și nu primordial, temporal. Că a fost adăugată "pentru călcările de lege" nu ar fi greu de înțeles dacă am considera drept călcări de lege multele păcate

de după cădere sau chiar păcatul strămoșesc însuși. În acest punct se pune, însă, o întrebare mult mai importantă în genere și decisivă pentru tema noastră: nu cumva există vreo relație între Legea care a fost dată - "adăugată" - iudeilor și "legea păcatului" care a fost creată ca stare in om după cădere?

Răspunsul nu este ușor. Un indiciu il oferă oarecum pasajul cu care se încheie marea cercetare pe care o face Apostolul în Epistola I către Corinteni cu privire la învierea morților (15, 55-58). El începe cu întrebarea: "Dar va spune cineva: cum învie morții? cu ce trup vor veni?" În continuare explică cum că "se seamănă trup sufletesc" și "înviază trup duhovnicesc"; se sprijină pe creație și recreație: "făcutu-s-a omul cel dintâi, Adam, suflet viu, iar Adam cel de pe urmă duh făcător de viață"; asigură că prin învierea morților se va realiza "cuvântul care a fost scris: moartea a fost înghițită de biruință. Unde-ți este, moarte, boldul tău? Unde-ți este, iadule, biruința?" și sfârșește cu pasajul care ne interesează: "acul morții este păcatul, *iar puterea păcatului este Legea*". Aici negreșit vorbește despre Legea iudaică. Dar cum devine Legea pe care a dat-o Dumnezeu putere a păcatului? Poate că poziția pasajului, asocierea lui cu moartea și învierea, cu primul Adam de la care a provenit moartea și cu Al Doilea care nimicește "acul" morții, păcatul, să lumineze pasajul. Poate că Legea reprezintă puterea păcatului pentru că într-un anumit fel își are rădăcinile ei în păcat, pentru că este dată omului în starea de păcat și are legătură cu starea aceasta tocmai ca să poată s-o îndrepte.

Cu acest înțeles, Legea care "a fost adăugată" [prostithetai] după cădere ca un "pogorământ" [synkatábasis] [138*], am putea spune că este un alt aspect, *pozitiv*, al legii păcatului care constituie decăderea omului și are o calitate pur *negativă*. "Ce vom spune? Este Legea păcat? Să nu fie! Dar nu am cunoscut păcatul decât numai prin Lege" (Rom.7, 7). Al doilea aspect, cel pozitiv, al realității, Legea care "a fost adăugată" de Dumnezeu, îl luminează pe primul, "legea păcatului", și-l înfățișează negativ, ca să poată astfel să-l îndrepte. [139] Nu ar fi putut Legea care "a fost adăugată" de Dumnezeu să îndrepte

legea păcatului, dacă nu ar avea o relație internă cu ea, dacă nu și-ar avea rădăcinile Ei în ea. Într-un astfel de caz, Legea pe care a dat-o Dumnezeu ar fi nedreaptă, ar lucra în mod exterior, constrângător, și Dumnezeu nu lucrează niciodată nedrept.

În această perspectivă putem înțelege lupta pe care o duce Apostolul, și care e atât de limpede reflectată în Epistolele lui către Romani și Galateni, ca să arate în același timp cele două aspecte ale aceleiași realități. Legea este "sfântă" (Rom.7, 12), dar reprezintă și un "blestem" (Gal.3, 13). Am fost eliberați de Lege (cf.Rom.7, 6), Hristos Își dă sângele Său ca să ne răscumpere din ea (cf.Gal.4, 5) [140], dar să nu se creadă că prin credința în Hristos nimicim Legea, "să nu fie! ci întărim Legea" (Rom.3, 31). Legea există "până când va veni sămânța căreia i s-a dat făgăduința" (Rom.7, 7), dar iubirea pe care o aduce Cel făgăduit nu este o abolire ci o "plinire a Legii" (Rom.13, 10). "Știm că Legea e bună", dar "nu e pusă pentru cel drept, ci pentru cei fărădelege și răzvrătiți, pentru cei necredincioși și păcătoși..." (I Tim.1, 8-9), adică este destinată celor în care funcționează legea păcatului. Sigur este că scopul Legii este Hristos, "căci sfârșitul (țelul) Legii este Hristos" (Rom.10, 4), caracterul ei este pur pregătitor, "astfel că Legea ne-a fost pedagog către Hristos" (Gal.3, 24). [141]

Vom spune, deci, că Legea e dată - "adăugată" - ca fiece om în mod personal și societatea ca întreg să supraviețuiască moral în starea de cădere [142]; conținutul ei este *folositor, pozitiv* din momentul ce echilibrează legea păcatului, mai mult, *sfânt*, din moment ce duce la Hristos, *dar că va fi depășită definitiv* și ea împreună cu legea păcatului în Hristos, sau mai exact, în vreme ce legea păcatului va fi nimicită, *ea va fi "împlinită"*, va fi transformată în Iubire, în viața cea nouă în Hristos.

Pentru că iubirea, ca "plinire a Legii" (Rom.13, 10), depășește hotarele Legii, ea conduce pe om în spațiul libertății unde nu există nici o îngrădire și nici o limită, afară de însuși conținutul libertății. Libertatea, iarăși, care ca armonizare și acord personal deplin al oamenilor cu Dumnezeu, este opusul independenței individuale, are ca și conținut al ei tocmai iubirea

și funcționează ca iubire. Libertatea și iubirea sunt funcții și stări ale omului care au același conținut. Iubirea este libertatea. De aceea, libertatea luptă dar privește cu iubire Legea [143]*, și cu iubire o lărgește, face transparente limitele ei, o transfigurează. "Adevărul nu suprimă tipurile, ci le face mai evidente". [144] Etosul libertății este limitat de legăturile iubirii.

Prin urmare, ca "haină de piele", *Legea* este bună și prețioasă, reprezintă un dar al lui Dumnezeu făcut omului. Dar Iubirea în libertate este deasupra Legii. "Singură ea, propriu-zis vorbind, înfățișează pe om ca fiind după chipul Celui ce l-a zidit pe el... convingând voința individuală *[gnóme]* să umble potrivit firii, nerevoltându-se nicidecum împotriva rațiunii firii". [145]

3. Am văzut că în conformitate cu natura sa dinainte de cădere, omul avea drept scop să concentreze întru sine toate cele sensibile și, aducându-le la Dumnezeu, să unească creația cu Creatorul ei. Aceasta ar fi adus totalizarea universală *[catolică]* în Dumnezeu și a omului însuși în toate dimensiunile lui, inclusiv dimensiunea genului, din moment ce între diviziunile pe care, după Sfântul Maxim, el trebuia să le depășească și pe care le-a depășit în cele din urmă Hristos, se cuprinde și *diviziunea sexelor.*

Am văzut deja cum omul, răsturnând mișcarea conform naturii a funcțiilor lui psihosomatice, s-a înrobit *plăcerii* [hedóne] contrare naturii și cum, neîncetatei căutări de către om a plăcerii, dreptatea naturii îi opune necontenit și pe bună dreptate *durerea* [odýne]. Sfântul Maxim vorbește pe larg despre cercul vicios care se crează în acest mod și în care este ferecat păcătosul. E un cerc absurd și aducător de moarte pentru că pe cât de insistent va căuta cineva plăcerea pe atât de intens va gusta durerea care în cele din urmă va culmina în moarte. "De aceea, pentru plăcerea introdusă în mod contrar rațiunii în fire ca un adaos, s-a introdus în schimb durerea conformă rațiunii". [146] Omul însă, văzând că fiecare plăcere e urmată de durere, "își avea întregul imbold spre plăcere și întreaga fugă din fața durerii, pentru una luptând din toată puterea sa iar pe alta

combătând-o cu toată râvna, socotind - lucru care era cu neputință - ca printr-o astfel de metodă să introducă o distanță între ele, iar prin iubirea de sine să aibă unită cu sine numai plăcerea firii fără nici o experiență a durerii, ignorând însă faptul că nu este cu putință să existe vreodată plăcere fără durere, căci în plăcere a fost amestecat chinul durerii".[147]

Această realitate nouă pe care a creat-o păcatul, adică asocierea păcătoasă plăcere-durere, "Dumnezeu a folosit-o cu milostivire după cădere ca să dăruiască neamului omenesc - așa cum prin Lege a dăruit etica -supraviețuirea biologică. Prin aceiași mișcare *a delimitat decisiv și a nimicit definitiv în Hristos atât plăcerea cât și durerea.*

Înainte însă de a vedea în detaliu această intervenție milostivă a lui Dumnezeu, e necesar să ne *reamintim* sinoptic învățătura unanimă și categorică a Părinților potrivit căreia înainte de cădere nu era nevoie pentru înmulțirea oamenilor de căsătorie, *așa cum cunoaștem realitatea ei astăzi.*

Scrie Sfântul Ioan Hrisostom: "După ce a fost plăsmuit acela (Adam), a rămas în paradis și nu era nici un motiv (rațiune) al căsătoriei; a avut nevoie să i se facă și un ajutor și i s-a făcut, dar nici așa căsătoria nu părea a fi necesară... pofta împreunării, zămislire, dureri și nașteri, și orice fel de stricăciune erau izgonite din sufletele acelora".[148]

Acest text ne aduce aminte, literalmente chiar, de acela în care Sfântul Grigorie al Nyssei determină, cum am văzut, ca elemente constitutive ale "hainelor de piele" "împreunarea", "zămislirea", "nașterea", ș.a. Învățătura celor doi Părinți coincide și explică de ce, vorbind mai sus despre căsătorie, am subliniat fraza "așa cum cunoaștem realitatea ei astăzi". Centrul de greutate în aceste texte, credem, cade în mod real pe împreunare, zămisliri, dureri, naștere și celelalte feluri de stricăciune care au fost adăugate ca niște "haine de piele" omului după cădere. Ce însemna exact înainte de cădere acel "și se va lipi de femeia sa și vor fi amândoi un trup" (Fac.2, 24), la ce formă și calitate de unire, adică de căsătorie, conducea, nu o știm, pentru că nu știm cum era exact trupul omenesc dinainte de cădere.

Trupul exista, existau și bărbatul și femeia, fiecare cu conformația lui psihosomatică specifică. Sigur însă este, cum confirmă în multe texte ale sale Sfântul Hrisostom (ca să rămânem la același Părinte) că oamenii cei-întâi-zidiți "nu erau supuși nevoilor trupurilor";[149] deși aveau trup, nu aveau nevoie de "nimic din cele trupești",[150] "petreceau în rai ca niște îngeri fără a fi aprinși de poftă, și fără a fi asediați de alte patimi".[151] Din același motiv nu cunoaștem nici modul de realizare al poruncii date protopărinților: "creșteți și vă înmulțiți!" (Fac.1, 28). Sf.Maxim vorbește în general despre o "creștere și înmulțire spirituală" a neamului omenesc.[152]

Sfinții Părinți se limitează la a preciza faptul că "genurile corupției": *atracția plăcerii, unirea trupească și nașterea biologică* nu existau înainte de cădere. Pentru că, însă, scopul lor nu era de a da un răspuns la o întrebare ce preocupă mintea, ei au refuzat să susțină afirmativ orice fel de poziție relativă la această temă. Avem aici o aplicare a apofatismului în antropologie. Intenția Părinților era de a crea prin refuzuri continui acea stare dinamică în care nu este îngăduit omului să se instaleze într-un punct oarecare înainte de Dumnezeu, ci să-l împingă fără odihnă spre Scopul lui.[153*]

În această perspectivă considerăm că trebuie citită și continuarea textului Sfântul Ioan Hrisostom: "... După ce nu a ascultat de Dumnezeu și s-a făcut pământ și țărână, omul a pierdut împreună cu acea petrecere fericită și frumusețea fecioriei. După ce, ajungând robiți, au dezbrăcat această haină împărătească și au părăsit lumea cerească, au primit stricăciunea morții, și blestemul, și durerea, și viața chinuită, atunci odată cu acestea a fost introdusă și căsătoria... Vezi de unde și-a luat obârșia căsătoria, de unde s-a arătat a fi necesară?... Fiindcă acolo unde este moarte, acolo e și căsătoria, iar acolo unde nu este aceea, nu urmează nici aceasta... Căci ce fel de căsătorie, spune-mi, a dat naștere lui Adam, și ce fel de dureri Evei?... Miriade de miriade de îngeri liturghisesc lui Dumnezeu... și nici unul din ei nu a devenit înger ca urmaș al altora, nici din nașteri, nici din dureri sau zămislire. Deci cu atât mai mult i-a făcut pe

oameni fără căsătorie... Dar şi acum nu puterea căsătoriei alcătuieşte neamul nostru, ci cuvântul Domnului cel ce a zis de la început: "creşteţi şi vă înmulţiţi şi umpleţi pământul". La întrebarea: cum se va fi înmulţit neamul omenesc, oare nu prin acte creaţionale ca ale lui Adam şi Eva, Sfântul Hrisostom răspunde în mod caracteristic: "Nu pot să zic nici aşa nici altfel, pentru că Dumnezeu nu avea nevoie de căsătorie ca să înmulţească pe oamenii de pe pământ" [154]. Iar interpretând locul din Geneză: "Şi Adam a cunoscut-o pe Eva, femeia lui", scrie: "Ia aminte când a avut loc aceasta: după neascultare, după căderea din paradis; atunci au început şi cele ale împreunării. Căci înainte de neascultare ei imitau o viaţă îngerească şi nu era vorba de nici un fel de împreunare". [155]

În locul multor mărturii şi locuri fragmentare, am preferat să prezentăm în întregime învăţătura unui Sfânt, şi am ales pe unul din cei mai iubitori de oameni şi mai comunitari dintre sfinţii iubitori de oameni şi comunitari ai Bisericii noastre, ca să apară astfel la modul reprezentativ atât categoricul învăţăturii lor cât şi etosul ei. [156*]

Pentru că învăţătura potrivit căreia căsătoria, aşa cum îi cunoaştem realitatea astăzi, e un fenomen posterior căderii, că ea reprezintă un element al realităţii biforme a ''hainelor de piele'', nu înseamnă o dispreţuire generală nici o depreciere oricât de mică a ei, din moment ce ceea ce sub un aspect este într-adevăr un efect al păcatului, sub altul este schimbat de Dumnezeu într-o binecuvântare, într-o *"taină mare"* care, după Apostolul Pavel, arată unirea lui Hristos cu Biserica, lucru pe care-l preînchipuie şi relaţia, anterioară căderii dintre Adam şi Eva. *"Taina aceasta mare este, iar eu vorbesc despre Hristos şi despre Biserică"* (Efes.5, 32).

Această poziţie a Apostolului orchestrată în cele mai felurite moduri în literatura patristică [157] e baza şi a rânduielii bisericeşti a Cununiei. [158] În săvârşirea acestei taine veselitoare, Biserica invocă pozitiv toate binecuvântările şi doreşte mirilor toate bucuriile lumii acesteia şi ale celei viitoare: "Binecuvântează-i pe ei, Doamne Dumnezeul nostru, cum ai

binecuvântat pe Avraam şi pe Sara... Dă-le lor rodul pântecelui, naşteri bune, bună înţelegere sufletească şi trupească. Înalţă-i ca pe cedrii Libanului, ca pe o viţă cu tulpină bună. Dă-le sământă de grâne ca, având din ele îndeajuns, să prisosească spre tot lucrul bun şi bineplăcut Ţie, şi să vadă pe fii fiilor lor ca nişte vlăstare de măslin în jurul mesei lor. Şi bineplăcând înaintea Ta, să strălucească ca nişte luminători în cer, întru Tine Domnul nostru".

De aceea, în acelaşi mod unanim şi categoric în care au formulat învăţătura despre căsătorie de mai sus, Sfinţii Părinţi numesc eretici şi ''afurisesc'', adică taie din Biserică, ca pe nişte mădulare care se găsesc prin voinţa lor de partea diavolului, pe cei ce osândesc căsătoria ca fiind păcat. [159*] Diavolul, care a înşelat prima oară pe om şi l-a îndepărtat de Dumnezeu, lucru care a avut drept efect dezbrăcarea veşmântului luminat al fecioriei, este acum cel care, schimbându-şi tactica, urmăreşte cu învăţătura eretică după care căsătoria ar fi păcat, să-l lipsească şi de veşmântul sfânt al căsătoriei cu care l-a îmbrăcat în continuare în chip milostiv Dumnezeu. [s] După aceste clarificări ne putem întoarce la cercul vicios *plăcere-durere* [hedóne-odýne].

Intervenind tocmai în acest cerc, Dumnezeu a întors cu iubire de oameni *plăcerea* în scopul reproducerii speciei şi astfel a limitat-o şi îmblânzit-o şi, mai cu seamă, i-a dat posibilitatea depăşirii ei prefăcând-o din scop în mijloc. Şi există efectiv exemple în care plăcerea este depăşită, cum este însoţirea fericită a lui Ioachim şi a Anei unde copilul lor nu a fost un copil al plăcerii, ci al rugăciunii.

Lucrare a iubirii de sine *[philautia]*, plăcerea este depăşită în căsătorie pentru ca, în cazurile în care iubirea de sine cedează locul iubirii agapice, să se transfigureze în plăcere şi bucurie spirituală. "Ai femeie, ai copii, scrie Sfântul Hrisostom, ce egalează această plăcere?... Căci ce e mai dulce decât pruncii, spune-mi, ce e mai dulce decât femeia, pentru cel ce vrea să trăiască în cumpătare?... Nimic nu e mai dulce decât pruncii şi femeia, dacă vrei să trăieşti cuviincios." [160] Domnul a îmbrăcat

plăcerea cu veşmântul pozitiv al bucuriei şi nu este lipsit de semnificaţie faptul că a făcut începutul minunilor Sale tocmai la o nuntă, prefăcând apa în vin, ca să nu întrerupă bucuria oamenilor.

Prin aceeaşi mişcare iubitoare de oameni, Dumnezeu a moderat şi *durerea* pe care o creează stricăciunea şi moartea, din moment ce naşterea de copii este "cea mai mare mângâiere în faţa morţii" [161]. Pentru că într-adevăr, scrie Sfântul Hrisostom, "moartea este un rău inexorabil" [162]. "De aceea, adaugă el, iubitorul de oameni Dumnezeu suprimând de îndată şi de la început masca înfricoşătoare a morţii, a dăruit succesiunea copiilor, sugerând - ar putea spune cineva - prin aceasta o icoană a învierii şi rânduind în iconomia Sa ca în locul celor ce cad să se ridice alţii." [163]

Aceasta ca să zdrobească în întregime şi plăcerea şi durerea prin *Naşterea Domnului* care s-a realizat nu numai fără plăcere şi durere, ci şi printr-o înnoire radicală a legilor la care păcatul a supus natura, cu alte cuvinte printr-o zămislire *"fără de sământă"* şi o naştere *"fără stricăciune"*, [164] fără să distrugă fecioria Maicii Lui [165].

Fiindcă Domnul a avut o facere (venire la viaţă) radical diferită de *facerea* [génesis] biologică cunoscută ce se numeşte *naştere* [gennésis], El a fost liber de toate limitele biologice posterioare căderii şi, în mod sigur, şi de moarte. Pe acestea le-a primit de bună voie prin naşterea sa reală - liberă oarecum şi în afara legii facerii posterioare căderii [166], adică liberă de "zămislirea prin sământă şi naşterea prin stricăciune, pe care natura şi le-a atras după călcarea poruncii" [167] - ca să le zdrobească. "Facerea prin plăcere din Adam" prin care se extinde neamul omenesc, explică Sfântul Maxim, tiraniza natura aducând-o cu dreptate "hrană morţii". Dar "naşterea după trup şi pentru iubirea de oameni a Domnului a lucrat suprimarea ambelor, a plăcerii din Adam şi a morţii pentru Adam, ştergând împreună cu păcatul lui Adam şi pedeapsa lui Adam". [168] Astfel, cercul vicios plăcere-durere a fost zdrobit şi natura umană eliberată.

În general, prin acest *alt mod de facere* al Lui, Domnul nu numai că a readus natura umană la starea ei dinainte de cădere, dar a şi *întregit-o*. Scopul pe care l-a avut Adam, adică să "scuture în întregime din natură prin afecţiunea atotnepătimaşă din jurul virtuţii dumnezeieşti", diviziunea omului în sexe [169]. l-a dus la capăt El, ca să realizeze şi să arate liberă de proprietăţile masculinităţii şi feminităţii "raţiunea" adâncă şi adevărată a naturii umană comună şi unitară în cele două sexe. [170t]

Şi pentru ca să devină cu adevărat om, Domnul a dat un *alt început* naturii umane, "începutul unei a doua faceri" [171]. adică *naşterea spirituală prin Botez* [u], care nu e numai o eliberare de consecinţele păcatului strămoşesc, ci şi o realizare pentru fiecare credincios a operei pe care nu e realizat-o Adam. Omul cel dintâi zidit a fost *făcut* după chipul lui Dumnezeu. explică Sfântul Maxim [172], cu scopul de a se *naşte* cu voia lui din Dumnezeu prin Duhul Sfânt, ca astfel să fie "acelaşi om făptură a lui Dumnezeu şi dumnezeu prin Duhul după har." Aceasta nu se putea realiza decât *prin naşterea prin Duhul* a omului conlucrând liber cu "puterea de sine mişcătoare şi nedespotică" ce exista în mod natural în el.

Dar primul om a schimbat "naşterea făcută de Dumnezeu, dumnezeiască şi nematerială" [v] cu "naşterea materială, pătimaşă, sclavă şi supusă necesităţii, involuntară din trupuri". Pe aceasta din urmă, "în care era forţa osândei noastre", a primit-o ca un bun şi iubitor de oameni Cel singur liber şi fără de păcat - cu o singură excepţie, cum am văzut. "sământa" şi "stricăciunea" [173] - şi astfel, dezlegând pentru noi în El Însuşi legăturile ei, "ne-a dăruit nouă, celor ce credem în numele Lui, puterea de a ne face prin *naşterea după Duh şi după voinţă copii ai lui* Dumnezeu în loc de fii ai trupului şi sângelui." [174]

Sfântul Maxim, ale cărui teze le-am prezentat deja mai sus, înaintează în analize mai profunde şi formulează adevăruri mult mai înalte, atât cu privire la starea omului înainte de cădere cât şi la realitatea biologică de după cădere în care s-a găsit omul, precum şi la natura umană recreată şi înnoită în Hristos,

şi în care, după cum afirmă Apostolul şi analizează pe larg Sfântul Maxim, "nu mai e parte bărbătească şi parte femeiască" (Galateni 3, 28). Dar aceste adevăruri depăşesc posibilităţile noastre şi de aceea ne limităm aici numai la a indica cititorului care va voi să le caute, unde anume să le găsească. [175*]

Din cele ce am spus devine astfel sigur că Sfinţii Părinţi nu ezită ca între dimensiunile mai largi conform naturii în care-l plasează pe om ca fiinţă teologică, între obârşia lui divină şi scopul său teocentric, să propovăduiască fără ocol cel mai mare scandal pentru logica omului biologic, să răstoarne punctul fundamental de autodeterminare de care acesta dispune: *naşterea* lui *biologică*. Surparea şi desfacerea - sau "dezbrăcarea" - [176*] hainelor de piele sau, mai exact, a înfăţişării lor unice pe care a creat-o păcatul, e într-adevăr treapta primă şi indispensabilă pentru ca omul să fie condus spre o viaţă în care să nu mai fie robit stricăciunii, ci care să poarte încă de acum în ea semnele învierii. [177*]

Concret, în această perspectivă, naşterea biologică nu este condamnată, ci devine înţeleasă şi primită aşa cum o vrea Dumnezezu, adică drept marele dar al *facerii* [génesis] (venirii la existenţă). Bazându-se pe aceasta şi valorificând-o corect, omul poate să fie condus din nou spre adevărata *naştere* [gennésis] *prin Duhul*, să îmbrace existenţa sa biologică cu *existenţa* fericită şi veşnică *în Hristos*, [178*] astfel ca fiecare om să devină prin voinţa sa ceea ce n-a vrut să devină Adam: "făptură a lui Dumnezeu după natură, dar fiu al lui Dumnezeu şi dumnezeu prin Duhul după har", şi, astfel, păcatul să fie depăşit în oceanul iubirii divine şi să se arate faptul că marea tragedie a păcatului este în realitate o măruntă întâmplare în timp.

Scandalul pe care-l crează în logica noastră închisă în cadrele posterioare căderii învăţătura Părinţilor despre naşterea biologică e mai mare decât acela al propovăduirii învierii trupurilor, din moment ce e mai uşor ca cineva să accepte învierea transpunând-o în viitor, decât să o întreprindă aici şi acum, omorând în el dimensiunea negativă a existenţei lui

biologice - omorând mădularele cele de pe pământ, ar spune Apostolul Pavel [179*] - şi înviind, adică transfigurând prin Duhul în Hristos, pe cea pozitivă. Dar fără această făptuire omul nu poate să se elibereze.

Din acelaşi motiv, Sfinţii Părinţi care au cunoscut puterea învierii şi au trăit libertatea fiilor lui Dumnezeu, nu ezită să formuleze în iubirea lor de oameni această învăţătură, deşi la prima vedere ea pare dură şi aspră. O fac ca să arate omului adevărata sa natură şi măreţia lui reală în Dumnezeu. Şi ca să le arate în acelaşi timp şi căile care duc la aceasta. Pentru că această învăţătură de mai sus face evidentă şi *semnificaţia ontologică* radicală pe care o are pentru om Botezul şi întreaga viaţă sacramentală, ascetică şi spirituală a Bisericii. Toate acestea nu reprezintă elemente adăugate naturii omului pe care poţi să le ai sau nu, după preferinţă, ci ele constituie însăşi coeziunea existenţei lui conforme naturii.

Şi fiindcă acesta e caracterul lor, ele pot şi transforma, aşa cum vom vedea mai analitic în studiul următor, existenţa biologică, naşterea biologică, toate dimensiunile şi funcţiile vieţii biologice şi, întâi de toate, dimensiunea căsătoriei. " În taina căsătoriei, iubirea care îi face pe cei doi oameni să trăiască împreună, se încununează cu Iubirea agapică care uneşte cele trei Persoane ale Prea Sfintei Treimi - "se încununează robul lui Dumnezeu... cu roaba lui Dumnezeu... în Numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh" - şi astfel familia care se crează nu este o realitate simplu biologică, o instituţie socială, o unire existenţială psihologică sau erotică, ci, infinit mai mult, o celulă a Bisericii, adică mădulare cu adevărat şi realmente vii şi sfinte ale preasfântului Trup al lui Hristos.

4. Dezorganizarea pe care o crează în om păcatul a adus odată cu ea şi dezorganizarea lumii. După Nikita Sthetatos, creând pe om după chipul Împăratului veacurilor, Dumnezeu l-a făcut "împărat al zidirii" şi "l-a făcut să aibe în sine însuşi raţiunile, naturile şi cunoştinţa tuturor celor ce sunt" [180]. Era, deci, inevitabil ca dezorganizarea omului să aducă scindarea

"rațiunilor" și "naturilor" celor ce sunt, adică *dezorganizarea și a creației.*

În dimensiunea ei antropologică care ne interesează aici, întreagă această schimbare care s-a făcut în creație, e redată de Sfântul Grigorie Palama cu expresia intens expresivă "am fost strămutați (cu locuința)": "fiindcă pentru el (păcat) am îmbrăcat hainele de piele... și am fost strămutați (cu locuința, casa) în lumea aceasta vremelnică și pieritoare (ca ceara) și am fost osândiți să trăim o viață cu multe suferinți și multe necazuri." [181]

În acest citat se face aluzie clară la *dimensiunea cosmologică* a hainelor de piele. Înainte de cădere, cosmosul era, așa cum am văzut, unit prin relație cu omul. Prin om mișcarea materiei își urma în mod natural direcția spre Scopul ei. Era și ea spirituală prin om. Dar călcarea poruncii de către Adam a făcut ca mișcarea materiei să deraieze. Din momentul în care relația materiei cu trupul omului și prin el spre suflet și spre Dumnezeu s-a răsturnat, materia s-a închis în sinea ei, mișcarea ei a devenit oarbă și ratată. Materialitatea e acea stare în care materia e caracterizată în exclusivitate numai de elementele ei, în care e lipsită de atracția sau mișcarea ei spre spirit. În căderea omului există și o cădere a materiei însăși. Astfel, închiderea omului în materialitate a schimbat cosmosul "bun foarte" într-unul "pieritor" iar omul care a îmbrăcat materialitatea trăiește în cosmos prin materialitate, adică prin "hainele de piele", "o viață cu multe suferinți și cu multe necazuri." Faptul că "am fost strămutați" nu înseamnă, prin urmare, o schimbare de loc - pentru că de altfel și înainte de cădere omul se găsea în lume - ci o *schimbare de relații*, iar astăzi, când știm că poziția este pretutindeni o combinație de relații, putem înțelege mai bine această noțiune.

La alți Părinți găsim și mai clar expusă această dimensiune a hainelor de piele.

Sfântul *Ioan Hrisostom* învață că înainte de căderea omului nu era nevoie nici de "cetăți", nici de "meșteșuguri", nici de "acoperirea cu haine". "Acestea erau atunci de prisos

însă după aceea au devenit necesare din pricina neputinței noastre; și acestea și toate acelea... toată mulțimea celorlalte nevoi. Fiindcă toate acestea le-a introdus în viață, trăgându-le împreună cu sine, moartea." [182*] "Hainele de piele" sunt veșmântul cu care omul înfruntă moartea. Putem să le înțelegem ca organizarea nouă a vieții omenești, ca niște metode noi, ca o altă haină, am spune, corespunzătoare și indispensabilă pentru a înfrunta condițiile diferite în care s-a aflat după cădere planeta noastră.

Pentru a descrie prizonieratul omului în circularitatea fără ieșire și coruptă a materialității, Sfântul *Grigorie de Nyssa* folosește imaginea celor ce "trăiesc într-o moară": "cu ochii acoperiți tragem în cerc la moara vieții, veșnic înconjurând și străbătând prin lucruri asemănătoare și întorcându-ne la aceleași lucruri. Acest ocol periodic în cerc, îți zic, este: pofta și săturarea, somnul și veghea, golirea și umplerea. Veșnic de la acelea la acestea și de la acestea la acelea, și iarăși la acestea, și niciodată nu încetăm mersul în cerc." Și trecând acum de la percepția biologică la cea existențială: "Bine numește Solomon viața aceasta "butoi spart și casă străină"... Vezi cum își toarnă în ea oamenii onorurile, puterea, slava și toate cele asemenea? Dar ceea ce se toarnă se scurge și nu rămâne înăuntru. Căci râvna pentru slavă, putere și onoruri este activă întotdeauna, dar butoiul poftei rămâne neumplut." [183]

Sfântul *Grigorie Teologul,* pe de altă parte, cu concizia care caracterizează cuvântul său, scrie cu referire la omul dinainte de cădere că ducea o "viață simplă (nemeșteșugită) și fără nici un acoperământ și armură; căci așa se cădea să fie cel (zidit) dintru început." [184]

Iar filosoful *sfânt Maxim Mărturisitorul* analizând locul de mai sus din Grigorie Teologul, luminează cu și mai mare claritate tema noastră. Omul întâi creat trăia fără meșteșuguri, scrie, pentru că "buna constituție naturală dată lui ființial" nu se risipise și astfel nu se găsea în acele nevoi pentru a căror înfruntare avem astăzi nevoie de tehnici. "Nu avea nevoie nici de veșmânt" din cauza nepătimirii care era în el și

care-l ţinea departe de ruşine, dar şi pentru că nu era supus atunci îngheţurilor şi căldurilor excesive pentru a căror înfruntare oamenii au creat şi născocit casele şi hainele. Pe de altă parte, continuă Sfântul Maxim, astăzi omul se mişcă fie în jurul impresiilor amăgitoare pe care i le crează în lumea exterioară patimile iraţionale de dragul iubirii de plăcere; fie în jurul meşteşugurilor pentru înfruntarea necesităţilor vitale, fie în jurul raţiunilor naturale ale celor ce sunt de dragul învăţăturii. Nimic din acestea însă nu atrăgea pe om înainte de cădere, pentru că era deasupra tuturor acestora. Într-adevăr, fiind *"nepătimitor prin har"*, omul întâi-zidit nu avea vreo legătură cu închipuirile (fanteziile) amăgitoare pe care le crează prin plăcere patimile; fiind *"lipsit de nevoi"*, era liber de folosirea obligatorie a meşteşugurilor şi tehnicilor pentru înfruntarea nevoilor existenţei; şi fiind *"înţelept"*, se găsea deasupra ştiinţei celor ce sunt a cărei căutare reclamă studiu şi învăţătură. Nimic nu se interpunea între om şi Dumnezeu care să-l oblige să-l cerceteze, care să ridice un obstacol în calea mişcării de iubire libere spre Dumnezeu şi în calea înrudirii cu Dumnezeu pe care o crează această mişcare. De aceea, este numit de învăţătorul nostru "gol pentru simplitate", pentru că se găsea deasupra oricărei căutări naturale; şi pentru că trăia fără meşteşuguri ca unul "curat de orice viaţă care are nevoie de meşteşuguri, şi pentru că nu avea nici un acoperământ şi nici un obstacol spre ceva, fiindcă era liber de orice împletire pătimaşă a simţurilor cu lucrurile simţite (sensibile). Acestora a fost supus după dreptate "ulterior, când a preferat în locul existenţei plenare să devină gol de toate ajungând mai prejos decât cele mai presus de care era prin fire.'' [185]

În acest text, funcţiile centrale ale vieţii cunoscute nouă, adică cele ce privesc *căutarea satisfacţiilor, învăţătura* [cultura] şi *activitatea profesională*, sunt determinate cu claritate ca fenomene posterioare căderii, adică drept conţinut al ''hainelor de piele''. Funcţiile în cauză şi cele ce decurg din acestea sunt efecte ale răsturnării pe care le-a adus păcatul strămoşesc în ordinea şi armonia creaţiei .

Învăţătura [cultura] şi *munca*, mai concret, reprezintă o îngroşare, o expresie şi o funcţionare îmbrăcată în materialitate a însuşirilor naturale originare pe care le avea omul ca şi ''chip al lui Dumnezeu'', mai exact a *înţelepciunii* şi *suveranităţii*. Aceste însuşiri, corect întrebuinţate, aveau drept scop să-l conducă pe om, şi împreună cu el lumea, la Dumnezeu. Dar prin păcat ele au fost închise într-un circuit biologic corupt, s-au îngroşat şi transformat în ''haine de piele''.

Acelaşi lucru este valabil, ca să mai dăm un exemplu, şi în ce priveşte profunda *comuniune naturală a persoanelor dinainte de cădere* (ştim că o dimensiune fundamentală a ''chipului lui Dumnezeu'' în om este aceea că omul este în acelaşi timp persoană şi natură), comuniune care prin căderea omului la treapta de individ s-a stricat şi sfâşiat, iar ca să supravieţuiască comunitar, oamenii au avut în continuare nevoie de o organizare exterioară, adică de *cetate* [pólis] şi, prin extensiune, de *politică.* [x]

Cultivarea istovitoare a pământului, profesiile, ştiinţele, artele frumoase, politica, toate activităţile şi funcţiile prin care omul vieţuieşte în această lume, reprezintă conţinutul ''hainelor de piele'' şi *poartă caracterul dublu* [bi-form] de care am vorbit mai sus. Pe de o parte, ele sunt consecinţă a păcatului şi reprezintă o degradare a dimensiunilor ''chipului lui Dumnezeu'' în om.[y] Pe de altă parte, ele sunt efecte ale intervenţiei înţelepte şi milostive a lui Dumnezeu şi constituie noul veşmânt graţie căruia oamenii vieţuiesc în noile condiţii pe care le-a creat căderea.

Dumnezeu n-a îngăduit să dispară sau să se corupă integral însuşirile ''chipului lui Dumnezeu'' în om.[187*] Intervenind în procesul coruperii, le-a transformat în ''haine de piele'' şi astfel a făcut ca ele să *fie cele care oferă omului supravieţuirea*. Atribuind activ lui Dumnezeu diferenţierea posterioară căderii a stării omului şi a condiţiilor vieţii lui, Sfântul Ioan Hrisostom învaţă că Dumnezeu nu l-a lipsit pe om de întreaga putere pe care acesta o avea asupra lumii, ci "i-a mai lăsat puţină". [188] I-a lăsat putere asupra vietăţilor care sunt

indispensabile pentru conservarea lui, iar omul poate exercita o putere şi asupra celorlalte, ca şi în general asupra pământului, cu tehnicile pe care le dezvoltă graţie raţiunii pe care i-a dat-o la origini Dumnezeu şi de care nu l-a privat integral după cădere. Cu tehnicile care se dezvoltă progresiv de-a lungul timpului după cădere *"se gospodăreşte constituţia lumii"* [he tou kósmou sýstasis oikonomeitai].[189*]

Dar nu numai atât. Intervenţia lui Dumnezeu este încă şi mai pozitivă şi face ca însuşirile "chipului lui Dumnezeu" în om pe care le-a transformat, fără să le schimbe în esenţă, în "hainele de piele", să poată folosi omului nu numai pentru simpla supravieţuire, ci şi ca *mijloace pe calea lui nouă spre Dumnezeu.* Prin aceea că nu-şi găsesc împlinirea în lume, pofta şi căutarea satisfacţiilor îl călăuzesc iarăşi pe omul înţelept spre căutarea singurului lucru bun. "Mai mult decât orice altceva, scrie Sfântul Grigorie Teologul, şi acest lucru l-a urzit Cuvântul meşteşugar şi Înţelepciunea cea mai presus de orice minte, ca să fim batjocoriţi în cele văzute ce se fac şi prefac în cele mai felurite chipuri, care o iau în sus şi în jos şi aleargă, alunecă şi fug... ca să vedem nestarea şi neorânduiala lor şi să mergem spre cele viitoare." [190] Însăşi căutarea păcătoasă a plăcerilor -care e expresia negativă a "puterii" date de Dumnezeu la început sufletului de a simţi "plăcere, adică dorinţa potrivit raţiunii a minţii după Dumnezeu" - [191] continuă să conţină elementul pozitiv originar şi depinde de om să întoarcă mişcarea ei iarăşi spre binele real, să facă uz de ea pozitiv, şi nu negativ.

Lucrul e valabil şi pentru învăţătură, muncă, ştiinţă, artele frumoase, politică. Funcţiile acestea pot şi sunt chemate să fie folosite ca mijloace noi prin care omul să-şi exercite suveranitatea sa asupra lumii iar atunci când el trăieşte cu harul lui Dumnezeu, să-l transmită pe acesta şi lumii, să transfigureze condiţiile de viaţă şi, centrându-se pe sine însuşi şi centrând condiţiile de viaţă şi lumea (cosmosul) pe Hristos, nu numai să repare rupturile create de păcat la toate nivelele, dar şi să activeze practic în istorie unificarea diviziunilor anterioare căderii pe care a făptuit-o în El pentru întreg cosmosul Hristos.

Aceasta e marea operă la care sunt chemate să slujească, dincolo de simpla asigurare a supravieţuirii, cunoaşterea umană, munca, tehnica, politica şi celelalte funcţii ale vieţii de după cădere.

C. Consecințele teologiei "Chipului lui Dumnezeu" și a "hainelor de piele" asupra relației Biserică-lume

Învățătura patristică despre chipul lui Dumnezeu în om și hainele de piele pe care am văzut-o până acum, oferă, credem, dincolo de o înțelegere ortodoxă a omului, și baza pe care se va putea sprijini teologia ortodoxă spre a ajuta efectiv lumea contemporană. Poziția teologiei ortodoxe față de lume se definește din cele de mai sus ca una *radical critică* și în același timp *radical pozitivă*.

Teologia ortodoxă este chemată de la început *să critice și să condamne fără concesii autonomia* pe toate planurile și în toate formele ei. Studiind dimensiunea antropologică a păcatului, am văzut cum autonomia este sursa și conținutul păcatului, pentru că ea reprezintă o falsificare a adevărului omului, o amputare și închidere a lui în biologic. Acuza aceasta devine și mai mare atunci când omul îmbrăcat în ''hainele de piele'' le autonomizează în consecință și pe ele. În acest caz, ''hainele de piele'' se prezintă numai sub înfățișarea lor negativă, funcționând după Sfântul Apostol Pavel ca și "cuget al cărnii" și conduc în mod ireversibil spre moarte. Pentru zilele noastre aceasta înseamnă că autonomizarea legii, a sexualității, a tehnologiei, politicii, etc., amenință să conducă umanitatea la o autocatastrofă morală, politică și chiar biologică. Teologia creștină trebuie să propovăduiască cu intensitate acest adevăr, pentru că efectiv este ceasul de pe urmă.

Dar ca să facă aceasta, teologia creștină contemporană trebuie să-și regăsească autenticitatea evanghelică și patristică. Cuvântul său este cu neputință să fie ascultat de către oricare om decent actual, atunci când acest cuvânt prezintă păcatul ca o simplă nesupunere față de niște porunci exterioare sau, și mai

rău, ca nesupunere față de o situație socială sau politică instituită.

Falsificarea învățăturii biblice și patristice de către teologia creștină, inițial occidentală, a luat proporții și a avut consecințe dureroase. În anumite condiții generale și sub alte influențe, concepția potrivit căreia natura originară a lui Adam era tot una cu alcătuirea sa biologică căreia Dumnezeu i-a adăugat ca dar supranatural harul, i-a condus pe unii cercetători serioși ai autenticității omului la respingerea lui Dumnezeu. [192]

Consecințe similare a avut și axioma lui Augustin după care "si homo non periiset, Filius hominis non venisset" [dacă omul nu ar fi pierit, Fiul omului n-ar fi venit]. [193*] Acest fapt L-a prins pe Hristos și, prin extensiune, viața creștină, realitățile Bisericii, Tainele, credința, etc., ca într-o cursă în limitele pe care le determină păcatul. Hristos nu este în această perspectivă atât Creatorul și Recapitulatorul a toate, Alfa și Omega de care vorbește Scriptura, ci exclusiv Răscumpărătorul de păcat. Viața creștină nu este concepută atât ca o realizare a destinului originar al lui Adam, ca o transfigurare dinamică a omului și a lumii și ca unire cu Dumnezeu, ci ca simplă evitare a păcatului. Tainele nu sunt o realizare aici și acum a Împărăției lui Dumnezeu și o manifestare a ei, ci simple obligații religioase sau mijloace pentru câștigarea harului. Același lucru sunt și faptele bune și credința. În acest mod însă limitele se îngustează până la axfixiere. Biserica uită de legătura ei ontologică cu lumea și cosmosul. Iar lumea, nemaivăzând autenticitatea ei valorizată în Biserică, vorbește de înstrăinare și rupe legătura cu ea.

Teologia ''chipului lui Dumnezeu și a hainelor de piele'' depășește aceste dificultăți și altele asemănătoare și poate ajuta realmente lumea. Privind omul și lumea ca "icoane", ea cinstește atât icoana cât și materialul care reprezintă icoana. Când materialul caută să se autonomizeze, să nu mai reprezinte arhetipul ci pe sine însuși, ea nu ezită să declare că prin această acțiune materialul se autodistruge. Condamnă radical practica autonomizării, dar continuă să iubească materialul traumatizat și corupt, din moment ce Dumnezeu l-a acceptat și i-a dat odată cu iubirea Lui noi posibilități și funcționalitatea nouă a ''hainelor

de piele''. Cinsteşte ''hainele de piele'': căsătoria, ştiinţa, politica, tehnica, etc., fără să ezite a-i informa pe oameni că autonomizarea lor aduce cu sine consolidarea definitivă a păcatului şi pierzania omului. Prin această judecată şi evaluare simultană a lumii, teologia rămâne fidelă învăţăturii biblice şi patristice despre caracterul dublu, bi-form al ''hainelor de piele''.

Această poziţie a tradiţiei noastre are o semnificaţie specială pentru lumea actuală. Ea arată pe de o parte că faptul de a-şi pune speranţa exclusiv în ''hainele de piele'' în oricare mod de expresie a lor, reprezintă pentru om nu numai un lucru zadarnic şi o utopie, dar şi o tragică eroare. [z] Pentru că, autonomizate, ''hainele de piele'' funcţionează în sens invers. În fapt, nu este un lucru întâmplător, ci natural şi inevitabil pentru această ordine pervertită a lucrurilor, ca revoltele sincere pentru libertate să conducă doar la aservire, ca dezvoltarea mare a producţiei să conducă la abundenţă, ca păstrarea păcii să reclame sporirea înarmărilor, adică pregătirea de război. Conduşi de studiul corect al acestor fenomene, sociologi luminaţi au ajuns să avanseze concluzia că problema umanităţii în zilele noastre e una morală, mari economişti să afirme că e vorba de o problemă de autoreţinere de la consum sau de înfrânare, iar mari filosofi să declare că aceasta e o problemă ontologică. Ei au fără îndoială dreptate, dar toate aceste poziţii sunt insuficiente. Pentru Sfânta Scriptură şi Părinţii ortodocşi, centrul problemei *e credinţa în Dumnezeu*, cu alte cuvinte *dacă omul îşi pune sau nu scopul său în Dumnezeu.*

Dacă scopul omului este pus în creaţie pe un plan inferior (prosperitatea) sau superior (ordinea morală), mai mult, dacă existenţa omului e înţeleasă ca existând doar în interiorul lumii, impasul este inevitabil din moment ce mişcarea sau evoluţia spre necreat este întreruptă şi elementul deiform din natura umană este amputat, omul fiind limitat la o existenţa doar în interiorul lumii. În acest caz, puterile care-l mişcă pe om şi lumea sunt dezorientate, se ciocnesc între ele şi se distrug. Din acest motiv, din iubire pentru om, teologia ortodoxă simte

nevoia să fie radicală şi fără concesii în condamnarea autonomiei.

Pe de altă parte, însă, aceeaşi iubire face teologia ortodoxă să se situeze *pozitiv* faţă de lume *cu aceeaşi radicalitate lipsită de concesii* şi în acest punct. Pentru că lumea e o creaţie a lui Dumnezeu şi chiar şi ''hainele de piele'', aspectul lor pozitiv secund, sunt o binecuvântare şi un dar al lui Dumnezeu. Sfântul Ioan Hrisostom este deosebit de limpede şi insistă asupra acestei teme. Vorbind despre tema concretă a meşteşugurilor (tehnicilor), aşa cum am văzut deja, el învaţă că după cădere tehnicile se dezvoltă progresiv pe pământ. [194] Iar în această evoluţie socială şi ştiinţifică, cum am spune astăzi, vede funcţionând şi dezvoltându-se pozitiv puterea cu care a înzestrat Dumnezeu natura umană. "Vezi puţin, iubitule, cum se gospodăreşte constituţia lumii, şi fiecare a fost făcut de înţelepciunea lui Dumnezeu sădită în fire, inventator al unui meşteşug oarecare, şi aşa s-au introdus în viaţă ocupaţiile meşteşugurilor. Fiindcă cel dintâi (om) a aflat pe pământ munca, cel de după el păstoritul, altul creşterea vitelor iar altul muzica, altul prelucrarea bronzului, iar acesta (Noe) *din învăţătura sădită în fire a născocit* cultivarea viţei de vie". [195]

În altă omilie a sa el vede capacitatea naturală a omului de a supune şi folosi puterile naturii iraţionale ca un dar şi o binecuvântare a lui Dumnezeu. Calul, spune, e mai rapid decât omul. Dar oricât de rapid ar fi, el nu poate alerga mai mult de două sute de stadii pe zi. Omul însă, schimbând caii, poate parcurge mai mult de două mii de stadii. "Astfel încât, conchide el, ceea ce aceluia îi oferă rapiditatea, acestuia i-o oferă mult mai mult, în exces, raţiunea şi tehnica... Nici un vieţuitor necuvântător nu poate înjuga un altul în folosul său, dar omul le supune pe toate şi prin tehnica felurită *dată lui de Dumnezeu* subjugă orice animal iconomiei lucrurilor care-i convine cel mai bine lui." [196*] Neîndoielnic în prelungirea acestei învăţături, am spune astăzi că un dar al lui Dumnezeu este şi tehnica care întoarce în folosul "iconomiei care-i convine lui cel mai mult" forţa aburului, a electricităţii sau a atomului.

Resimţim în continuu teamă în faţa realizărilor ştiinţei contemporane, a energiei atomice de exemplu, cum teamă resimţeau mulţi creştini în vremea lui Galilei, pentru că vedeau schimbându-se o imagine determinată a lumii în care se simţeau asiguraţi. Dar Sfinţii care nu-şi puneau nădejdea lor în nici o imagine a lumii şi în nici o formă concretă de civilizaţie, nu se temeau. Dimpotrivă, se bucurau şi slăveau pe Dumnezeu pentru noile tehnici prin care oamenii *gospodăresc* în mijlocul noilor nevoi ale fiecărei epoci *constituţia lumii lor.* [197]

Mai mult, explicând cartea Facerii, Sfântul Ioan Hrisostom scrie că Dumnezeu "şi-a arătat excesul iubirii sale de oameni" şi prin aceea că "a pus la dispoziţia lui (a omului căzut) multele [198] şi nenumăratele celelalte specii(de animale)". E vorba de noile funcţii cu care a înzestrat Dumnezeu pe omul care a păcătuit, de aspectul pozitiv al ''hainelor de piele''. "Tu însă priveşte, adică deschide-ţi ochii, vezi'', insistă altundeva; "şi pe cele ce înnoată în adâncul apelor şi pe cele ce zboară în înălţime (şi puterile cosmice terestre şi cele marine sau submarine, am spune astăzi) ţi le-a supus prin tehnică Stăpânul". Toate acestea sunt pricini de slăvire a Creatorului: "Să rămânem, aşadar, spunând acestea, admirând grija Lui şi uimiţi de înţelepciunea, iubirea de oameni şi pronia Sa pentru noi." [199]

Desigur, aici se pune şi rămâne cu acuitate permanent critică *problema întrebuinţării ''hainelor de piele''*. Pentru că aceeaşi realitate, biologicul nostru cu toate dimensiunile şi funcţiile lui, poate, prin intervenţia libertăţii noastre, să ne prezinte în fiecare moment fie aspectul său negativ, fie cel pozitiv.

Dar şi atunci când prezintă aspectul lor negativ, ''hainele de piele'' nu sunt de ajuns fără libertatea noastră. În continuarea textului despre tehnici pe care l-am citat, Sfântul Hrisostom afirmă că Noe "a sădit vie şi a băut din vin şi s-a îmbătat. Astfel, pentru că a fost consumat în exces, peste măsură, leacul descurajării şi al sănătăţii, nu numai că nu i-a folosit, dar i-a şi vătămat stării lui." Şi punând întrebarea hotărâtoare: "Dar

poate va spune cineva: din ce pricină a fost adusă la viaţă o plantă aducătoare de atâtea rele?" răspunde: "Nu vorbi, omule, în mod simplist despre cele survenite. *Fiindcă nici planta nu este rea, nici vinul, ci întrebuinţarea peste nevoi...* Deci, când vezi întrebuinţarea vinului, nu atribui totul vinului, fiindcă la rău se trece prin libera alegere a voinţei stricate. Şi, astfel, gândeşte-te unde s-a făcut folositor vinul şi înfricoşează-te, omule. Căci prin el se săvârşeşte însăşi condiţia mântuirii noastre [Euharistia]; ştiu aceasta cei deja iniţiaţi [în creştinism]." [200]

Sfântul e categoric în declaraţia lui - care ar avea negreşit multe aplicaţii şi în zilele noastre - că viticultura şi produsul ei sunt lucruri bune iar pericolul creat de întrebuinţarea lor rea nu provine de la ele însele, ci de la alegerea liberă a voinţei omului. Această poziţie comună şi fundamentală a Părinţilor o exprimă la fel de categoric şi Sfântul Ioan Damaschin: "Nu fă rea materia, căci nu e lipsită de cinste. Pentru că nu există nimic de necinste care să fie făcut de Dumnezeu. Acesta e gândul maniheilor. Singurul lucru de necinste dar care nu şi-a avut cauza lui în Dumnezeu, ci este o găselniţă a noastră prin înclinarea şi abaterea liberă a voinţei de la ceea ce este conform naturii spre ceea ce este contrar naturii, este păcatul." [201]

Dar în textul de mai sus Sfântul Ioan Hrisostom merge şi mai departe. Vinul care "a vătămat stării lui Noe" nu e doar un "leac al descurajării" şi "factor creator de sănătate" ci, mai mult, este cel prin care se celebrează *"condiţia mântuirii noastre" dumnezeiasca Euharistie.* Nu e lipsit de legătură cu tema noastră să subliniem faptul că pe baza acestui măreţ principiu patristic, după care *lumea reprezintă un mijloc de unire a noastră cu Dumnezeu,* s-a clădit viaţa liturgică a Bisericii. În "Aghiasmatar" găsim rânduieli pentru însămânţat, pentru primele roade, pentru începutul unei munci, pentru toate bucuriile şi tristeţile vieţii omeneşti. Toate funcţiile vieţii sunt asumate de Biserică şi, sfinţite, funcţionează *corect*: ajută viaţa omului, *şi plenar*: depăşesc limetele spaţiului şi timpului concret şi îl iniţiază pe om în infinit, adică sunt *ridicate la rang de Taine*.

Ar trebui să insistăm în mod analitic şi pe larg în studiul întrebuinţării corecte şi plenare a ''hainelor de piele''. Ceea ce ar conduce această investigaţie prea departe de tema ei concretă. Ne vom mărgini să ne referim aici la faptul că în perspectivă patristică *întrebuinţarea* corectă este determinată în mod fundamental *de principiul măsurii*. "Ceea ce este mai mult decât e nevoie, e de prisos şi nefolositor; a pune încălţări încălţămintelor e peste nevoie, căci te împiedică la umblat", scrie Sfântul Hrisostom. [202]

Pe de altă parte, explicitarea plenară a ''hainelor de piele'' se face prin înălţarea lor la rangul *de simţiri duhovniceşti*, adică prin transfigurarea lor *în funcţii ale trupului lui Hristos*. Temele "simţurilor duhovniceşti" *[pneumatikès aisthéseis]* şi "sălăşluirii lui Hristos" *[enoíkesis Christoû]* în noi, trecute cu vederea de teologia contemporană, reprezintă, cu toate acestea, axe ale învăţăturii patristice. De la Origen, Capadocieni şi Macarie Egipteanul, ele trec dezvoltate la Maxim Mărturisitorul, Ioan Damaschin, Simeon Noul Teolog, Grigorie Palama, Nicolae Cabasila şi ajung la Nicodim Aghioritul. Potrivit acestei învăţături, sălăşluindu-se în om, Hristos uneşte cu simţurile şi funcţiile trupului Său propriu feluritele simţuri şi funcţii psihosomatice ale omului şi astfel ultimele devin simţuri şi funcţii ale Trupului celui înviat al lui Hristos, adică duhovniceşti şi nemuritoare. [203] De aceea, Sfântul Grigorie de Nyssa care vorbeşte atât de mult despre veşmântul de după cădere al ''hainelor de piele'', ajunge să spună că în noua realitate pe care o crează Hristos, El Însuşi devine şi reprezintă în cele din urmă veşmântul cel nou al omului: "Iisus, zice, este veşmântul" [204*].

Reîntorcându-ne la tema noastră concretă, putem acum recapitula şi concluziona. Învăţătura patristică despre ''chipul lui Dumnezeu'' şi ''hainele de piele'' reprezintă *mediul contactului Ortodoxiei cu lumea contemporană*, fiindcă permite, sau, mai mult, obligă gândirea teologică să se situeze pozitiv faţă de om şi civilizaţie. Rezultatele ştiinţei contemporane, revelaţiile psihologiei, cuceririle tehnicii, căutările filosofiei

nu sunt lucruri rele sau doar admisibile, ele sunt bune şi preţioase la modul pozitiv. Însă efortul zadarnic al autonomiei anomiste le înstrăinează aproape neîntrerupt, le vinde pe un blid de linte stricăciunii şi diavolului. Şi astfel, în loc să slujească omului în realizarea scopului său, operele omului servesc diavolului în opera de distrugere a omului şi a lumii.

În acest punct se revelează semnificaţia centrală pe care o are *pocăinţa* [metánoia] şi *asceza* [áskesis] nu numai pentru om, ci şi pentru istorie şi civilizaţie. Aceste acte şi metode duhovniceşti reprezintă lupta prin care credincioşii omoară în ei şi în operele lor autonomia anomistă, unicul element rău şi repugnant -''pentru că toată creatura lui Dumnezeu e bună şi nimic nu e de respins dacă se ia cu mulţumire" (I Tim.4, 4) - restaurează omul şi operele lui în frumuseţea lor originară, întorc oglinda spre soarele cel adevărat şi creaţiile omului se luminează şi se fac vii.

Această metodă liturgică, ascetică şi euharistică au aplicat-o Părinţii Bisericii şi au salvat astfel marile creaţii ale civilizaţiei epocii lor. Prin această metodă a fost botezată şi încreştinată, de exemplu, gândirea greacă antică şi a fost transfigurată într-o expresie a Adevărului divin transcendent şi inaccesibil. Termenii admirabili ai filosofiei antice au fost transfiguraţi fără a fi schimbaţi - expresiile au rămas aceleaşi: Logos, Eikon, Archetypon, Trias, etc. - şi au constituit veşmântul creat al Adevărului necreat. Ceea ce înseamnă că au devenit incoruptibili într-un asemenea grad încât Biserica noastră crede că dogmele sunt neschimbabile, ca şi trupurile Sfinţilor.
Aceste ultime situări ce reprezintă roadele naturale ale unei antropologii adevărate, adică hristocentrice, ne conduc spre opera principală a teologiei ortodoxe contemporane.

Opera aceasta, se poate spune, nu constă din aceea ca teologii să se conformeze cu investigaţia ştiinţifică sau activitatea politică, chipurile ca să se întărească, nici din efortul de a răsturna rezultatele acestora pe baza unei învăţături pretins evanghelice şi patristice. Evanghelia ne învaţă că lupta credincioşilor nu e "împotriva trupului şi sângelui", adică o

luptă în cadrele pe care le crează ştiinţa, politica şi celelalte dimensiuni ale ''hainelor de piele'', pentru că aceste cadre nu sunt rele prin natura lor, ci "împotriva începătoriilor, împotriva puterilor, împotriva stăpânitorilor lumii întunericului acestui veac" (Efes.6, 12), împotriva diavolului şi păcatului.

Teologia ortodoxă, am îndrăzni să spunem, trebuie să deosebească duhurile. Ea are drept scop să elibereze ce este bun în roadele investigaţiilor ştiinţifice, ale dezvoltării tehnologice, etc. din autonomia anomistă care e aservirea lor corupţiei şi diavolului, unicul păcat; să-l alăture adevărului ei universal (catolic) - pentru că acestui adevăr îi aparţine prin însăşi natura sa: "toate câte se spun bine şi frumos la toţi sunt ale noastre ale creştinilor" [205] - şi în acest mod, robind orice gând în ascultarea lui Hristos (II Cor.10, 5), să-l umple de slava Chipului, să-l transfigureze şi mântuiască. "Iar noi toţi oglindind cu faţa descoperită slava Domnului ne transformăm în chipul acesta din slavă în slavă ca de la Duhul Domnului" (II Cor.3, 18).

Ar fi realmente foarte util ca teologia ortodoxă contemporană să reflecteze cum şi ce anume poate asuma teologia Dumnezeu-Omului din filosofia contemporană (filosofia materiei, a ideii, a vieţii, a esenţei, a existenţei, a fiinţei), cum şi ce anume din concluziile preţioase ale ştiinţei psihologiei poate integra experienţa vieţii sacramentale şi ascetice în sinteza ei, cum şi ce anume din curentele sociologice contemporane poate valorifica dimensiunea eclesială a antropologiei ortodoxe, etc. [206]

O asemenea lucrare însă e limpede că depăşeşte limitele acestui studiu. Aici am avut scopul limitat de a arăta pe de o parte că această operă poate şi se impune să se facă, iar pe de alta să determinăm fundamentul unic pe care această operă se poate spijini. "Fiindcă nimeni nu poate pune altă temelie decât cea pusă deja, care este Iisus Hristos" (I Cor.3, 11).

NOTE

a). Ioan Damaschin, *Despre cele două voinţi în Hristos* 30; P.G.95, 168 B: "În câte moduri se spune expresia "după chip"? După faptul că omul are raţiune, intelectualitate şi libertate; după faptul că mintea omului naşte cuvânt şi emite duh; după calitatea de stăpân a omului"... 8*)

b). Epifanie al Ciprului, *Panarion* 70; P.G.42, 344 B: "Pe de o parte se crede că chipul lui Dumnezeu este în om, iar pe de alta că acesta este mai degrabă în tot omul şi nu pur şi simplu." Revelatoare e continuarea pasajului: "Unde anume este sau unde se plineşte chipul lui Dumnezeu în om este cunoscut numai de Dumnezeu Însuşi Cel care a dat prin har omului existenţa sa "după chip"."

c). Grigorie Teologul, *Cuvântarea 45 la Sfintele Paşti* 7; P.G.36, 632 AB: "Aceasta vrând să o arate Logosul meşteşugar, creează şi un vieţuitor alcătuit din amândouă firile, din cea nevăzută şi cea văzută, pe om; şi luând de la materia care exista deja dinainte trupul şi sădind în el suflare de la Sine Însuşi... a aşezat pe pământ ca o altă lume mare în mic, un alt înger, închinător amestecat, văzător al creaturii văzute şi iniţiat în cea inteligibilă, împărat al celor de pe pământ şi făcut împărat de sus... vieţuitor cu gospodăria sa aici şi strămutat altundeva şi, ca şi capăt al tainei, îndumnezeit prin înclinarea sa spre Dumnezeu." Vezi textul integral mai jos. [Anexa II].

d). Grigorie al Nyssei, *Despre constituţia omului* 8; P.G.44, 145 B: "De aceea a fost omul zidit ultimul după plante şi animale, *natura înaintând în mod succesiv ca pe o cale spre ceea ce e desăvârşit.*" 36*)

e). Atanasie cel Mare, *Împotriva Arienilor* II, 67; P.G.26, 289 C: "Fiindcă dacă s-ar fi făcut om fiind creatură, omul ar fi rămas

cum şi era, *nefiind unit cu Dumnezeu*. Căci cum s-ar fi unit el, creatură fiind, prin creatură cu Creatorul?" Şi mai jos în acelaşi tratat: "nu s-ar fi îndumnezeit omul unit cu o creatură, dacă Fiul n-ar fi fost Dumnezeu adevărat" (II, 70; P.G.26, 296 A).

f). Învăţând că natura umană şi cea divină se ating, dar nu se unesc în mod real, *nestorianismul* ajungea să admită că omul se poate apropia de infinit dar nu să se şi îmbrace în el. Invers, privind ca mântuire a omului resorbţia lui de către Dumnezeu, *monofizismul* ajungea să predice dispariţia şi nu mântuirea omului. Lupta Părinţilor împotriva ereziilor a avut un conţinut nu numai teologic ci şi antropologic. A fost o luptă pentru asigurarea scopului final şi, în consecinţă, a măreţiei omului.

g). Vezi, de exemplu, Metodie de Olimp, *Aglaophon sau despre Înviere* 1, 39 (BEPES 18, p.129): "De unde să purcedem iarăşi cercetând cele aflate în mâinile noastre dovedind suficient că *hainele de piele nu sunt trupurile*..."

h). Care *era şi atunci* "pâinea care se coboară din cer şi dă viaţă lumii" 75*)

i). Grigorie de Nyssa, *Despre constituţia omului* 18; P.G.44, 192 B: "Fiindcă, transferate în viaţa omenească cele prin care a fost asigurată *viaţa iraţională* spre conservarea ei au devenit patimi."

j). Explicând pasajul "cei ce sunt în trup nu pot plăcea lui Dumnezeu" (Rom.8, 8), Sfântul Ioan Hrisostom scrie: "Aici trup *nu înseamnă corpul, nici fiinţa corpului*, ci viaţa carnală şi lumească plină de desfătare şi nebunie, şi care îl face pe tot omul carne (trup)" *Interpretare la Epistola către Romani*, om.13, 7; P.G.60, 517.

k). 1 Cor.2, 14; 3, 3; Efes.4, 22; Rom.8, 8. Vezi Ioan Hrisostom, *Interpretare la Epistola către Romani*, om.13, 7; P.G.60, 517, unde explică Rom.8, 8: "Fiindcă aşa cum cei înaripaţi în duhul *fac duhovnicesc şi trupul*, aşa şi cei ce fug de aceasta făcându-se robi pântecelui şi plăcerii, *fac trup şi sufletul*, nu transformând fiinţa acestuia, ci pierzând nobleţea lui."

l). "Cuvântul desemnează o turnură opusă naturii, o răsturnare, cum se răstoarnă un vehicul cu roţile în sus, şi, de aceea, o alterare, o distrugere. Întorcându-şi întreaga sa activitate în opoziţie faţă de natură, adică spre lucrurile sensibile, îl răstoarnă născocind răutăţi,

pofte, plăceri contrare naturii. Sunt forme de mişcare alterate şi violente." Notă a păr.prof.D.Stăniloae la: Maximou Homologetou, *Philosophika kai theologika erotémata* (Epi tás pegás 4), Athena, 1978, p.249.

m) În acest punct să ne îngăduie cititorul un comentariu personal. Străduindu-ne să ne apropiem textele de mai sus ale Sfântului Maxim am traversat o aspră încercare. A fost cu neputinţă să fie epuizat conţinutul lor şi să rămânem pe linia acestui eseu care totuşi decurge limpede din aceste texte. Dificultatea se datorează faptului că discursul marelui dascăl al Bisericii e atât de dens şi de plurivalent în semnificaţii încât simţi că fiecare expresie a lui te duce la dreapta şi la stânga, sus şi jos, te trage în acelaşi timp în două-trei direcţii, îţi cere să te mişti în aceeaşi clipă pe două-trei planuri. De aceea rugăm pe cititor să nu se bazeze pe prezentarea noastră, ci să studieze textele însăşi pe care tocmai din acest motiv le cităm "in extenso" la sfârşitul cărţii. Se va vedea în ele cum cosmologia lui Platon şi antropologia lui Aristotel, ale căror ecouri sunt evidente, sunt îmblânzite, sfărâmate ca sisteme, iar elementele adevărate pe care le conţin, unificate, ajută la evidenţierea relaţiei adevărate care există între cele sensibile şi raţiunile lor, între materie şi formă, etc. Tocmai aceste elemente sunt folosite de Sfântul Maxim ca şi categorii, sau, mai exact, ca realităţi, ca să zidească cu aceste pietre podul care uneşte creatul cu necreatul. Iar acest pod, arată limpede Sfântul Maxim, este în potenţă şi poate fi şi în realitate, omul. Personal nu am întâlnit o descriere mai exactă a legăturii omului cu Dumnezeu şi cu lumea, o mai mare preţuire şi o mai înaltă apreciere a omului.

Încăpăţânate în realismul lor aceste texte luminează multe alte realităţi. De exemplu, legătura puterii volitive a omului cu simţul olfactiv pe care am omis-o în prezentarea care am făcut-o mai sus, arată de ce tehnica rugăciunii minţii, dar şi tehnicile ascetice ale altor tradiţii, acordă atâta importanţă ritmului respiraţiei. Sfântul Maxim oferă un fundament antropologic rugăciunii minţii. Atari dimensiuni ale discursului Sfântului, cititorul le va găsi în multele lui texte.

n). Grigorie Teologul, *Cuvântul 45: la Sfintele Paşti* 8; P.G.36, 633 A: omul "ajunge un exilat şi îmbracă hainele de piele... câştigă însă ceva şi aici: moartea şi întreruperea păcatului, ca răul să

nu fie nemuritor. Şi pedeapsa devine iubire de oameni. Fiindcă astfel, sunt convins, pedepseşte Dumnezeu."

o). Explicând locul acesta, Sf.Ioan Hrisostom subliniază că Apostolul nu vorbeşte aici despre trup în genere, ci despre "trupul *păcatului*, adică despre trupul *muritor*, cel supus morţii... (despre) trupul muritor, sugerând, ceea ce a zis în multe rânduri, că aceasta se face plecând de la partea pătimitoare prin care a ajuns uşor de apucat pentru păcat" (*Interpretare la Epistola către Romani*, om. 13, 3; P.G.60, 512). 134

p). "Cugetul trupului înseamnă aici gândul pământesc, îngroşat, cel căzut în cele ale vieţii şi în fapte rele" (Ioan Hrisostom, *Interpretare la Epistola către Romani*, om. 13, 6; P.G.60, 516). 135*)

r). "Dacă un episcop, presbiter sau diacon sau oricine din catalogul (cinul) preoţesc se abţine de la căsătorie... nu pentru înfrânare, ci din scârbă, uitând că toate sunt bune foarte şi că Dumnezeu l-a făcut pe om bărbat şi femeie, şi blasfemiind ar defăima astfel creaţia, fie să se îndrepte, fie să se caterisească şi să se azvârle afară din Biserică. Asemenea şi laicul." (canonul 51 apostolic).

s). Nu este inutil să insistăm încă puţin asupra faptului că Părinţii au scris pagini strălucite pe tema relaţiilor dintre bărbat şi femeie nu numai în plan dogmatic-ontologic, ci şi practic-pastoral, arătând astfel că ei cunosc toate dimensiunile temei. Dăm drept exemplu fragmente dintr-un text al Sfântului Ioan Hrisostom în care Sfântul, dovedind o adâncă cunoaştere a omului şi a caracterului subtil al relaţiilor familiale, sfătuieşte soţul cum să se comporte şi cu ce cuvinte să vorbească cu soţia lui.

"Cuvinte de iubire să-i spui... Eu dintre toate prefer iubirea ta şi nimic nu-mi este atât de chinuitor şi neplăcut decât să mă găsesc departe de tine. Şi dacă ar trebui să las toate şi să devin mai sărac decât Iov, şi dacă m-aş afla în cele mai mari primejdii, aş suferi orice, toate îmi sunt suportabile, cât îmi eşti de dragă. Şi copiii îmi sunt dragi, întrucât simpatizezi cu mine... Poate îţi va spune: Niciodată nu am cheltuit din cele ale tale, am şi eu ale mele pe care mi le-au dat părinţii mei. Atunci spune-i: Ce spui, frumoasa mea? Mai ai ale tale? Ce cuvânt poate fi mai rău decât acesta? Nu mai ai un trup al tău, dar ai bani? Nu mai suntem două trupuri după nuntă, ci am devenit unul; nu

mai avem două averi, ci una... Toate ale mele sunt ale tale şi eu sunt al tău, fata mea. Aceasta mă sfătuieşte Pavel zicând că bărbatul nu mai este stăpân pe trupul său, ci femeia. Şi dacă nu eu mai am putere asupra trupului meu, ci tu, cu atât mai mult ai tăi sunt şi banii... Niciodată să nu-i vorbeşti ei josnic, ci cu cinste şi iubire multă. S-o cinsteşti şi să nu simtă nevoia să găsească cinstire de la alţii; nu va fi nevoie să caute laudele altuia dacă le are pe ale tale. Să o preferi dintre toate pentru frumuseţea şi cuminţenia ei, şi să o lauzi. Să-i arăţi că îţi face plăcere compania ei şi că preferi să rămâi în casă ca să fii cu ea, decât să hălăduieşti prin piaţă. Să o preferi tuturor prietenilor şi copiilor pe care ţi-i va da şi pe aceştia să-i iubeşti din pricina ei" (*Interpretare la Epistola către Efeseni*, om. 20, 5; P.G.62, 146-148).

t). Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie* 4; P.G.90, 436 A: "Fiindcă (Hristos) a unit pe om *suprimând tainic în duhul diferenţa între bărbat şi femeie* şi restabilind în amândoi *raţiunea naturii liberă* de proprietăţile introduse prin patimi."

u). Acest lucru e natural. Pentru că, aşa cum "viaţa după plăcere a lui Adam s-a făcut mamă a morţii şi stricăciunii, aşa şi moartea Domnului ca unul ce era liber de plăcerea lui Adam, s-a făcut tată pentru Adam, al vieţii veşnice" (*Răspunsuri către Talasie* 61; P.G.90, 632 D).

v). "pentru faptul de a fi preferat în locul bunurilor spirituale încă neevidente, desfătarea şi evidenţa senzuală."

w). Citind acest paragraf, poate că cititorul se va întreba: desfiinţăm, deci, căsătoria? Răspunsul e evident. Pentru numele lui Dumnezeu. Dar nu o desfiinţăm, ci, din contră o reabilităm - mai cu seamă într-o epocă cum este a noastră în care căsătoria traversează o astfel de criză tocmai fiindcă fundamentele ei sunt desconsiderate. Desfiinţăm, deci, căsătoria? Să nu fie, ar spune Sf.Ap.Pavel, ci întărim căsătoria!

Şi ca să devină limpede faptul că în această viziune patristică căsătoria e restabilită şi în ea se dezleagă şi cele mai intime probleme morale, ca de exemplu problema naşterii de prunci şi scopul relaţiilor sexuale, cităm trei pasaje din Sfântul Ioan Hrisostom ca să fie limpede pentru cititorul atent marea semnificaţie eliberatoare şi restauratoare a căsătoriei: "Fiindcă două sunt lucrurile pentru care s-a introdus

căsătoria: ca să ne cuminţim şi ca să devenim părinţi; dintre acestea două, *prima e pretextul cuminţeniei,* căci deoarece a intrat pofta, a intrat şi căsătoria retezând lipsa de măsură" (*Eis to Dia tas porneias* 3; P.G.51, 213). "Pentru că la început, cum spuneam, (căsătoria) avea aceste la bază două supoziţii; mai apoi, însă, umplându-se pământul şi marea şi toată lumea locuită (să se remarce că aceasta o scria în secolul al V-lea), mai rămâne *un singur pretext al ei*: suprimarea neînfrânării şi desfrânării" (*Despre feciorie* 19, 1; P.G.48, 547). "*Pofta nu e păcat,* dar când cade în lipsă de moderaţie nevrând să rămână în interiorul legii căsătoriilor, ci calcă şi femei străine, atunci lucrul devine adulter, *dar nu contra poftei ci contra lăcomiei acesteia* (*Interpretare la Epistola către Romani,* om 13, 1; P.G.60, 508).

x). Acelaşi caracter îl are diviziunea neamului omenesc în seminţii (triburi) şi naţiuni. 186*)

y). Grigorie al Nyssei, *Tâlcuire la Fericiri* 3; P.G.44, 1228 AB: "Chipul lui Dumnezeu al celui ceresc s-a făcut pământesc; cel ce a fost rânduit să împărăţească s-a făcut rob; ceea ce a fost creat spre nemurire s-a stricat şi s-a supus morţii... ceea ce era lipsit de stăpân şi liber acum este dominat de atât de multe şi atât de mari rele... *Căci atunci când domină, fiecare din patimile aflate în noi, devin stăpâne ale celui înrobit de ele* şi, luând ca un tiran, citadela (acropola) sufletului prin cei răi aflaţi sub porunca lui îi face răi şi pe cei supuşi."

z). Sfântul Ioan Hrisostom era aspru faţă de creştinii care, desconsiderând lucrarea duhovnicească, îşi puneau toată grija şi nădejdea în lucrurile lumeşti: "Acum, în cele ale vieţii fiecare este mai tăios decât o sabie, şi cei ce practică meşteşugurile şi cei ce acţionează făcând fapte politice; dar în cele necesare şi duhovniceşti suntem mai zăbavnici decât toţi, folosindu-ne de lucruri secundare ca de lucruri propriu-zise, iar pe cele pe care ar trebui să le avem ca mai necesare decât toate lucrurile socotindu-le că sunt lucruri secundare." (*Interpretare la Evanghelia după Ioan,* om. 30, 3; P.G.59, 175). În continuarea studiului nostru ne vom sprijini intensiv pe Sfântul Ioan Hrisostom ca să evidenţiem caracterul pozitiv al ''hainelor de piele'' (tehnicilor, muncii, etc.). Este însă necesar ca cititorul să aibă în permanenţă în vedere faptul că ceea ce se spune mai jos *este corect* numai *cu condiţia* să nu iasă din cadrul pe care-l creează această ierarhizare iniţială.

II

VIAŢA SPIRITUALĂ A OMULUI ÎN HRISTOS

Studiu asupra antropologiei hristologice a lui Nicolae Cabasila

Întreaga operă a lui Nicolae Cabasila se referă la viaţa spirituală. Interesul excepţional al textelor acestui mistic bizantin stă în aceea că ele nu se preocupă, ca majoritatea textelor patristice similare, cu descrierea stadiilor vieţii spirituale şi analiza metodelor şi mijloacelor prin care se trăieşte aceasta-pocăinţă, asceză, curăţire, etc. - ci presupunând cunoscute toate aceste lucruri, studiază însăşi natura ei.

În fapt, cercetând sensul vieţii sacramentale, euharistice şi ascetice (în lucrările lui: *Despre viaţa în Hristos* şi *Tâlcuire la dumnezeiasca Liturghie*), sensul evlaviei faţă de Fecioara Maria *(omiliile mariologice)* şi sensul vieţii unor Sfinţi iluştri, al unor sărbători centrale ale Bisericii şi al unor funcţii importante ale vieţii sociale (celelalte omilii), Cabasila prezintă constituţia hristologică şi ecleziologică a vieţii spirituale a omului. Din această perspectivă contribuţia lui la teologia ortodoxă constă în faptul că el promovează hotărât *antropologia hristologică*.

Astfel, un studiu analitic actual al învăţăturii misticului bizantin ar putea avea drept titlu: *Viaţa spirituală a omului în Hristos, după Nicolae Cabasila* (contribuţie la antropologia ortodoxă în Hristos). Ca structură a acestuia ar putea fi următoarele capitole: **1**. *Premizele vieţii spirituale* (mântuirea în Hristos) **2**. *Natura vieţii spirituale* (viaţa în Hristos) **3**. *Trăirea vieţii spirituale* (hristificarea omului prin comuniunea cu Hristos) **4**. *Roadele vieţii spirituale* (transformarea în trupul

de "haine de piele". Astfel, atunci când vine epuizarea fiziologică şi se încheie ciclul biologic al organismului uman, trupul încetează a mai asimila hrana şi aerul prin care se susţine în viaţa căzută în stricăciune, nu mai are forţa de a susţine omul, şi moare. Aceasta e moartea naturală. [c]

Devine astfel limpede că trei sunt lucrurile care-l separă pe om de Dumnezeu reprezentând tot atâtea obstacole în calea vieţii spirituale: *firea*, *păcatul* şi *moartea* [he phýsis, he hamartía kai he thánatos].

Pe toate acestea, însă, "le-a desfiinţat unul după altul Mântuitorul: aceea (firea) împărtăşindu-Se de umanitate, acela (păcatul) murind pe Cruce, iar ultimul zid, tirania morţii, l-a scos cu totul afară din natură înviind" (572 CD). Şi astfel, "piedicile fiind înlăturate, nimic nu mai împiedică Duhul Sfânt să se reverse asupra a tot trupul" (572 C).

Modul în care Hristos a învins aceste trei obstacole, precum şi semnificaţia acestei biruinţe pentru arătarea adevăratei naturi, a adevăratei vieţi şi a dimensiunilor reale ale omului, sunt studiate de Cabasila într-un mod penetrant şi extraordinar:

Prin *naşterea* "fericitului trup" al Domnului se petrece unirea celor două naturi "distanţate" până atunci; se desfiinţează *distanţa*, deoarece Ipostasul comun "suprimă distanţa dintre divinitate şi umanitate, fiind un termen comun fiecărei naturi" (572 B); suprimă şi *diferenţa* naturilor, deoarece prin naşterea Sa Hristos "a armonizat cu El Însuşi tot neamul nostru" (681 A). Unirea ipostatică replămădeşte omul întregindu-i existenţa iconică dinainte de cădere. De aceea, zămislirea "fericitului trup" al Domnului inaugurează noua ontologie a omului iar Hristos reprezintă de fapt născătorul umanităţii celei noi.

Prin viaţa Sa sfântă, prin activitatea Sa iubitoare de oameni şi minunile Sale mai presus de fire Dumnezeu-Omul Iisus revelează lumii pe Dumnezeu, deoarece Dumnezeu activează şi, în acelaşi timp, manifestă adevărata natură a omului, fiindcă toate faptele Lui se realizează prin intermediul naturii Sale umane create.

Prin Patimile, rănile şi jertfa de pe Cruce a fericitului trup al Domnului sunt zdrobite păcatul şi puterea pe care o are diavolul asupra omului, natura umană este eliberată de vrăjmăşia faţă de Dumnezeu şi de aservirea ei diavolului, este vindecată, restaurată în frumuseţea ei originară, îndreptată. Rănile Domnului devin vindecările ei [*traúmata - iámata*]. "Căci de când (Hristos) a urcat pe Cruce, a murit şi a înviat, de atunci a fost instituită libertatea oamenilor şi reconstituite înfăţişarea şi frumuseţea lor" (537 C).

Prin *Învierea* fericitului trup al Domnului, natura umană este eliberată de aservirea ei stricăciunii şi morţii. Prin naşterea Sa, Domnul a luat asupra Sa şi stricăciunea care a început cu Adam pentru care acesta a şi murit (680 B); moartea Lui nu este numai o consecinţă a Crucii, ci reprezintă şi efectul ultim al Întrupării. Însă coborând cu natura umană pe care a luat-o şi prin intermediul ei până la moarte, Cuvântul l-a înnoit şi l-a făcut nestricăcios pe om. Aşa cum pe Cruce natura umană a fost curăţită de păcat prin sângele Domnului, aşa în Mormânt prin lăsarea pe pământ a "hainelor de piele", adică a mortalităţii [nekrótes], *a fost curăţită în mod organic şi de mortalitate* [thnetótes]. Pentru că prin îngroparea Sa de trei zile, Domnul a lăsat pe pământ datoria lui Adam, ceea ce el a luat de pe pământ prin căderea lui, adică "trupescul care întunecă (ecranează)" (493 B), "hainele de piele", compoziţia şi structura lui biologică. Şi returnând-o ca pe o "statuie" zdrobită şi stricată (540 C), a înviat-o nouă, spirituală şi nestricăcioasă. Prin Înviere, trupul realmente uman al lui Iisus a devenit şi s-a arătat *"trup nemuritor"* (645 D) şi *"spiritual"* (645 C), liber de limitaţiile spaţiului şi timpului, înzestrat în mod natural cu simţiri şi funcţii spirituale noi. "Natura era atrasă dintru început spre nemurire, dar a atins-o abia mult mai târziu în trupul Mântuitorului, pe care înviindu-l El Însuşi din morţi la viaţa cea adevărată, l-a făcut pentru neamul nostru un conducător spre nemurire" (680 C).

Astfel, fericitul trup înviat al Domnului în care funcţionează noile simţiri spirituale divino-umane, vederea spirituală, gustarea spirituală, etc., devine noul "model" ("týpos") al umanităţii. Fericitul trup înviat al

Domnului reprezintă realizarea şi manifestarea omului desăvârşit, a *Dumnezeu-Omului*. "Omul adevărat şi desăvârşit atât în modurile de viaţă cât şi în celelalte l-a arătat cel dintâi şi singur Mântuitorul" (680 C).

Dar "Trupul Fericit" [*Makaría Sárx*] al Domnului este tocmai *Biserica*. Prin venirea Duhului "Trupul Domnului" [*Kyriakòn Sôma*] s-a arătat ca Biserică şi reprezintă în continuare spaţiul în care se trăieşte de către credincioşi noua viaţă spirituală şi în care mântuirea devine concretă. În acest organism al trupului Domnului viaţa Duhovnicească a Capului ajunge la mădulare şi le face vii. În acest sens, creaţia Bisericii reprezintă a doua premiză a vieţii spirituale şi Biserica constituie a doua dimensiune a mântuirii. Hristos nu este un simplu eliberator care, după eliberare, îi lasă pe oameni singuri, încredinţându-le învăţătura lui înţeleaptă. Într-un mod mult mai radical, El creează pentru ei un nou spaţiu de viaţă. Iar acest spaţiu e chiar trupul Său.

Faptul ca omul *să cunoască* pe Dumnezeu şi *să-şi coordoneze voinţa sa cu voia lui Dumnezeu* reprezintă a treia premiză a vieţii spirituale şi a treia dimensiune a mântuirii. Cunoaşterea lui Dumnezeu luminează pe om iar iubirea îl face viu. Prin cunoaşterea dreaptă şi iubirea liberă omul poate să se înalţe în Hristos de la "după chip", la Chip, ca să ajungă adică la Asemănare.

2. Natura vieţii spirituale: Viaţa în Hristos

Cabasila studiază mai amplu adevărata natură a omului analizând *natura vieţii spirituale*.

Viaţa omului diferă în mod radical de viaţa celorlalte vieţuitoare de pe pământ. Plăsmuit după chipul lui Dumnezeu, omul are prin constituţia sa ca bogăţie inalienabilă a minţii o voinţă liberă şi poate astfel să-şi creeze propria sa lume. O lume comună pentru neamul omenesc, civilizaţia, sau o lume separată,

pe care indivizii înzestraţi o creează în interiorul lor. Pe acest plan, viaţa poate fi "interioară", ca viziunea unui artist sau filosof, sau se poate numi "spirituală", în sensul că este activată prin funcţiile superioare, "nemateriale", ale organismului uman: intelectul, sentimentul, fantezia. Însă o asemenea viaţă "interioară" sau "spirituală", fără a fi una îngust trupească, e negreşit biologică, cu toată bogăţia şi măreţia pe care le-a vrut să le închidă în ele Creatorul şi cu aceleaşi limite biologice. Oricât de dezvoltată ar fi, lumea sufletească a omului, atunci când funcţionează autonom, nu poate să ajungă la realitatea lui Dumnezeu şi să trăiască viaţa Duhului. Viaţa aceasta nu are legătură cu viaţa spirituală creştină.

Pe de altă parte, omul având nedezrădăcinată în el conştiinţa creaturalităţii lui poate crea o lume care să ia în serios existenţa lui Dumnezeu, care să fie organizată de legi şi dispoziţii în vederea lui Dumnezeu. Viaţa pe acest plan se numeşte "religioasă". Însă, dat fiind că ea este doar organizată în vederea lui Dumnnezeu şi nu este încă şi unită cu Dumnezeu, nici aceasta nu poate să fie numită viaţă spirituală. Viaţa spirituală nu e o viaţă de legi şi dispoziţii, ci o viaţă de împărtăşire, de iubire şi dragoste, de amestec şi contopire cu Dumnezeu.

Aşadar, pe oricât de înalte trepte ale vieţii "interioare", "spirituale" sau "religioase" s-ar înălţa omul, el nu se poate considera cu adevărat un om spiritual; Apostolul Pavel îl numeşte în mod adecvat "sufletesc (psihic)" (I Cor.2,14). Privit sub aspect ontologic, aceasta înseamnă că nu este încă om deplin şi adevărat, tocmai pentru că unirea cu Dumnezeu nu e un element supraadăugat, ci *constituie omul*; reprezintă elementul fundamental al existenţei lui. Ca să fie om, acesta trebuie să devină ceea ce a fost plăsmuit să fie.

Omul, susţine cu claritate Cabasila, a fost plăsmuit *după chipul lui Hristos*. Hristos este Cel realmente "mai-întâi-născut decât toată zidirea" (Col.1, 15), arhetipul şi scopul lui Adam (680 AB). Natura umană a fost creată după chipul lui Hristos, ca Logosul să poată lua din ea pe Maica Sa şi să intre

ca om în lume (Th 150-152), ca Dumnezeu să devină realmente Dumnezeu-Om şi omul să devină realmente, după har şi participare, el însuşi dumnezeu-om. Acesta este omul cu adevărat realizat.

Adam a fost *"modelul" natural* al descendenţilor lui. Prin naşterea lor biologică, oamenii poartă înfăţişarea adamică, forma şi viaţa adamică, funcţiile biologice psiho-somatice. Prin Întruparea, Îngroparea şi Învierea Lui, Cuvântul creator a remodelat şi recreat în el "modelul" adamic, a *creat un nou "model" spiritual* de om. A fost noul Adam, noul născător al umanităţii, Părintele veacului viitor (541 A). "Unul (Adam) a introdus viaţa nedesăvârşită, care are nevoie de zeci de mii de lucruri ajutătoare, iar Altul (Hristos) s-a făcut oamenilor părinte al nemuririi" (680 C).

Viaţa prezentă e asemănată de Cabasila cu "viaţa obscură şi nocturnă" pe care o trăieşte embrionul în pântecele matern pregătindu-se pentru naşterea sa. "Aşa cum până când embrionul este în viaţa întunecoasă şi noptatică, natura îl pregăteşte pentru viaţa în lumină şi îl plăsmuieşte luând drept canon viaţa pe care urmează să o primească, tot aşa se întâmplă şi cu Sfinţii... Pe omul interior şi nou, creat după Dumnezeu (Ef. 3, 16; 4, 24), lumea aceasta îl naşte în dureri şi, odată plăsmuit şi format aici, se naşte desăvârşit în lumea cea desăvârşită şi neîmbătrânitoare... Aceasta este ceea ce spunea Pavel galatenilor scriind: "Copilaşii mei, pe care-i nasc iarăşi în dureri, până ce Hristos va lua chip în voi" (Gal.4, 19). "(496 BC). "Începutul vieţii viitoare" se găseşte în viaţa aceasta. Aici are loc *"dăruirea mădularelor şi simţirilor noi"* şi *"pregătirea pentru vieţuirea de acolo"*. Şi această pregătire nu se poate face decât încorporându-ne în Hristos, primind viaţa Lui proprie şi propriile Lui simţiri şi funcţii. "Fiindcă e aşa, cum nu este cu putinţă pentru cineva să trăiască această viaţă omenească fără să primească simţurile lui Adam şi puterile omeneşti necesare pentru a vieţui, în acelaşi mod nu te poţi apropia viu de acea lume fericită, dacă nu eşti pregătit pentru aceasta prin viaţa lui Hristos şi nu eşti modelat după

chipul Lui" (541 A) [d]. Această poziţie evidenţiază faptul că omul adevărat *se naşte prin naşterea în Hristos*, că naşterea biologică reprezintă pregătirea naşterii reale în Hristos. Ultima e cu mult mai înaltă, fiindcă îl naşte pe om la existenţa şi viaţa unită cu Dumnezeu realizându-l astfel ca om adevărat. Am întâlnit această învăţătură la Sfântul Maxim Mărturisitorul. Nicolae Cabasila o repetă insistând îndeosebi pe ea şi motivând-o.

În naşterea naturală, scrie el, născătorul dă copilului său "sămânţa" şi "începutul vieţii", dar în continuare viaţa fiecărei persoane diferenţiază copilul de născători în loc să-i unească, în vreme ce în naşterea spirituală Hristos dă omului viaţa Lui şi viaţa aceasta a lui Hristos e viaţa cea nouă şi adevărată a omului. În naşterea naturală născătorul dă copilului posibilitatea de a-şi crea ochi şi mădulare asemenea celor ale sale, în vreme ce în naşterea spirituală Hristos dă omului proprii Săi ochi şi propriile Lui mădulare. Naşterea naturală e o separaţie a mamei de copil, naşterea spirituală e o unire continuă iar dacă omul se separă de Hristos moare. "Sângele prin care trăim acum este sângele lui Hristos şi trupul nostru este trupul lui Hristos... *comune ne sunt mădularele şi comună ne e viaţa.*" Această posesiune simultană a aceloraşi mădulare şi a aceleiaşi vieţi crează comuniunea reală. Pentru că nu există comuniune atunci când "fiecare din doi are ceva: acum îl are unul iar acum celălalt." Aceasta "ar însemna a nu avea comuniune ci mai degrabă a avea distanţă... aşa cum nu poate fi cineva colocatar cu cineva prin faptul că locuieşte în aceeaşi locuinţă dar locuieşte în ea după acela." Comuniunea cu născătorii naturali e doar o icoană a comuniunii; comuniunea reală e comuniunea cu Hristos "cu Care trup, sânge, mădulare şi toate celelalte sunt pururea comune." Hristos nu ne-a dat viaţa ca să se separe în continuare de noi, ca aceia (părinţii), ci "este prezent şi unit pururea; şi *face viu şi constituie (pe om) prin însăşi faptul că e prezent*" (600 A - 604 A). [e]

Are loc astfel uimitoarea sinteză care face ca omul să fie persoană deosebită şi liberă şi, în acelaşi timp, mădular de nedesfăcut al trupului lui Hristos funcţionând cu funcţiile lui

Hristos. "Fiindcă nu există nimic de care sfinţii să aibă nevoie şi El să nu fie aceasta pentru ei. Fiindcă şi naşte, şi creşte şi hrăneşte, este şi lumină şi respiraţie, se face pe Sine Însuşi ochi pentru ei, îi luminează iarăşi prin El Însuşi şi le dă să-L vadă pe El Însuşi. Fiind hrănitor este şi hrană, El este cel ce oferă pâinea vieţii şi tot El ceea ce se oferă; este viaţă pentru cei vii, mir pentru cei ce respiră, hrană pentru cei ce vor să îmbuce ceva" (500 CD).

În mod paralel, în naşterea naturală părinţii dau copilului un organism capabil să trăiască această viaţă muritoare, în timp ce în naşterea spirituală Hristos crează în om *un nou organism spiritual* prin care omul trăieşte viaţa spirituală, ochi spirituali şi urechi spirituale. Iar acest organism, care e tocmai omul cel nou şi care, ca unul spiritual, nu e supus stricăciunii, va supravieţui după moarte şi va ţine existenţa umană vie în viaţa veşnică. Dacă nu avem acest organism şi aceste simţiri, cu ce ochi, întreabă Cabasila, vom vedea soarele dreptăţii care va străluci în veacul viitor? Cum ne vom împărtăşi la Masa care ne va fi pusă înainte? În acest caz existenţa umană va fi moartă: "morţi şi nenorociţi vom locui în acea lume fericită" (496 A).

Şi ca să sublinieze şi mai intens realitatea legăturii lui Hristos cu credinciosul, scrie că acestă unire depăşeşte orice altă unire pe care am putea-o concepe şi că nu este cu putinţă ca ea să fie redată cu un singur exemplu. De aceea, Scriptura foloseşte în acelaşi timp mai multe exemple. Legătura lui Hristos cu credinciosul e mai mare decât cea pe care o are un locuitor cu locuinţa lui, via cu mlădiţa ei, bărbatul cu femeia în căsătorie, capul cu mădularele trupului. Ultimul lucru a devenit evident la Martirii care au preferat să-şi piardă capetele decât pe Hristos. În timp ce Apostolul Pavel, prin aceea că dorea să devină anatema ca să se preamărească Hristos, a arătat că adevăratul credincios e mult mai unit cu Hristos decât cu sine însuşi (500 A).

Comuniunea aceasta a lui Hristos cu omul e cea care-l scoate pe ultimul din viaţa moartă şi din existenţa moartă, din caracterul ei *"amorf"* şi *"şters"* şi din *"ignoranţă"*

[amorphía, aphaneía, agnosía]. Această teză e demnă de o atenţie specială. Abordând lucrurile din unghiul de vedere al lui Dumnezeu, Cabasila nu ezită să susţină că Dumnezeu "cunoaşte pe cele proprii Lui", adică Tatăl cunoaşte pe Fiul şi ceea ce aparţine Acestuia. Ceea ce nu este în Hristos ''nu este vădit, nici cunoscut lui Dumnezeu". Dar ceea ce nu este cunoscut lui Dumnezeu e necunoscut şi la modul obiectiv, nu există în adevăr. *"Ceea ce nu devine evident pentru Acela în lumină nu există pe de-a întregul nici în adevăr"* (525 BC).

Prin Botez, Mirungere, Euharistie şi restul vieţii spirituale ne încorporăm în Hristos, primim existenţa creştină. adică hristocentrică şi hristomorfă, precum şi forma şi viaţa corespunzătoare. În acest mod, "Tatăl găseşte pe feţele noastre însăşi forma (chipul) Fiului" Său şi "recunoaşte în noi mădularele Celui Unul Născut" al Său (600 B). Astfel, fiind "cunoscuţi Celui ce cunoaşte cele proprii ale Lui" (525 B), ieşim din ştergere şi uitare la ne-uitare, la adevăr [a-létheia]. Omul, " fiind înainte întuneric, devine lumină, *primeşte subzistenţă fiind înainte nimic;* este împropriat şi înfiat de Dumnezeu fiind dus din temniţa şi din sclavia extremă şi aşezat pe un scaun împărătesc" (532 A).

Titlul lucrării fundamentale a lui Cabasila nu este întâmplător. Pentru teologul bizantin, viaţa spirituală e tocmai *viaţa în Hristos* sau viaţa lui Hristos în noi. Esenţa vieţii spirituale este redată cu claritate de expresia Apostolului Pavel "nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine" (Gal.2, 20), atunci când o înţelegem "ad litteram".

Din cele de mai sus devine limpede faptul că adevărul omului constă în deiformitatea sau mai exact în hristomorfismul [christoeideía] şi hristocentrismul lui. În consecinţă, antropologia ortodoxă trebuie să-şi caute alcătuirea în ce priveşte substanţa, dar şi metoda şi forma, în perspectiva antropologiei hristologice. Hristologia creştină ortodoxă este propriu-zis o ''teantropologie''.

3. Trăirea vieții spirituale: hristificarea omului prin comuniunea cu Hristos

Din moment ce om adevărat e omul în Hristos şi viața spirituală e viața în Hristos, trăirea ultimei nu se poate realiza decât în unirea şi comuniunea omului cu Hristos, comuniune care în plenitudinea ei se numeşte în tradiția ortodoxă îndumnezeire *[théosis]* şi care, după Cabasila, are drept conținut antropologic al ei *hristificarea [christopoiesis]*". În primele cinci capitole ale lucrării sale "*Despre viața în Hristos*", Cabasila explică (după F.Ap. 17, 28) faptul că unirea şi comuniunea omului cu Hristos se realizează cu "*existența*" [tò eînai] omului; cu *mişcarea* [kínesis] care activează existența; cu *viața* [zoé], respectiv, cu *cunoştința* şi cu *voința* lui. "A fi unit cu Hristos este cu putință pentru toți cei ce trec prin toate câte a trecut Hristos, şi suferă toate şi devin toate câte a suferit şi devenit El" (521 A).

Prin *Botez, însăşi "existența"* biologică a omului se împărtăşeşte în mod real de moartea şi învierea lui Hristos. Botezul reprezintă literalmente o nouă naştere în Hristos şi în acest sens, o nouă creație a omului. Însă această nouă creație nu se face din nimic, nici, cum s-a întâmplat la primul om, plecând de la viața biologică preexistentă, ci plecând de la existența biologică umană preexistentă.

Aşa cum am văzut deja, în afara lui Hristos, existența biologică umană, omul biologic nu are nici "înfățişare", nici "nume", ci este o "materie" amorfă. Când ajung în topitoare, explică antropologul bizantin, aurul şi arama se curăță de diferitele impurități şi când sunt turnate în forme iau formă de podoabă, de monedă sau de statuie, devin ceea ce urmau să devină şi abia atunci iau şi numele care indică ce este fiecare din ele. Anterior, ele aveau numele generic al materiei. În mod similar, omul se cufundă în apa Botezului ca o "*materie amorfă şi fără chip*" şi iese afară "purtând chipul" frumos al lui Hristos. "Suntem modelați şi imprimați şi viața noastră amorfă şi nedefinită primeşte o formă şi o definire" (525 A, 537 D).

Natura omului ia forma, cu alte cuvinte constituția şi funcțiile naturii umane îndumnezeite a lui Hristos. Pentru că prin Întruparea Sa, Hristos nu s-a mărginit să aducă în lume lumina, "*ci a pregătit şi ochi*" (care să o vadă), n-a revărsat numai mirul dumnezeirii "*ci a dat şi simțirea*" (care să-i simtă mireasma), adică a creat în organismul uman pe care şi l-a asumat *acele dimensiuni şi funcții noi* prin care omul să-şi poată împropria viața dumnezeiască. Prin Botez fiecare credincios se uneşte şi-şi face ale sale simțirile şi funcțiile trupului lui Hristos. "Baia sfântă uneşte pe cei spălați în ea cu însăşi aceste simțiri şi puteri" (537 D). Astfel, "ieşind din apă purtăm în sufletele noastre pe Însuşi Mântuitorul nostru pe cap, pe ochi, în chiar măruntaiele noastre, pe toate mădularele, curat de păcat, izbăvit de toată stricăciunea, aşa cum a înviat, a fost văzut de ucenici şi s-a înălțat, şi cum va veni iarăşi să ceară înapoi această comoară" (517 D).

Această "conectare" şi "transformare" în consecință a dimensiunilor şi funcțiilor biologice ale omului în funcții ale trupului lui Hristos nu se face cu distrugerea primelor, ci prin transfigurarea lor. Hristos, explică Cabasila, intră în noi în mod real, trupesc, prin funcțiile biologice "prin care introducând aerul şi hrana ajutăm la viața trupului" (520 A). Îşi face ale Sale ("împropriază") aceste funcții, se amestecă fără confuzie dar real în toate facultățile noastre psihosomatice (520 A) şi prin această tainică amestecare naturală, sub influența activă a trupului Său înviat, transformă, remodelează şi înnoieşte funcțiile noastre psihosomatice făcându-le *funcții ale propriului Său trup*. "Fiindcă forțele mai mari nu îngăduie ca forțele mai mici să rămână în ele însele, ci atunci când întâlneşte focul, fierul nu mai are nimic din fier, dar, şi pământul şi apa, atunci când primesc focul, schimbă proprietățile lor cu cele ale focului. Iar dacă la forțe omogene cele mai mari acționează asupra celor mai mici, ce trebuie să gândim despre acea forță supranaturală?

Este, deci, evident că pe de o parte Hristos se revarsă şi amestecă cu noi, iar pe de altă parte că ne schimbă şi ne preface pe noi în El Însuşi, ca o picătură mică de apă vărsată într-un ocean infinit de mir" (593 C). "Amestecându-se şi topindu-se astfel pe Sine Însuşi în noi întru toate, face din noi propriul Său trup şi devine pentru noi ceea ce este capul pentru mădulare" (520 A). "Fiindcă suflet şi trup şi toate puterile lor devin deîndată spirituale, pentru că se amestecă suflet cu suflet, trup cu trup şi sânge cu sânge. Şi ce rezultă de aici? Cele mai bune şi mai puternice domină asupra celor mai mici, şi cele dumnezeieşti asupra celor omeneşti; şi cum spune Pavel despre Înviere, "muritorul este absorbit de viaţă" (II Cor.5, 4) şi altundeva, "nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine" (Gal.2, 20)" (584 D).

Această ultimă frază a Apostolului, căreia Cabasila îi dă o greutate deosebită, arată că renaşterea şi remodelarea omului în Botez nu este numai o remodelare a naturii omului, a dimensiunilor şi funcţiilor lui naturale, *ci o renaştere şi a persoanei umane*. Existenţa umană în integralitatea ei, natură şi persoană, este reînnoită şi în acest sens recreată. Omul renaşte spiritual "nu din sângiuiri... nici din voinţă bărbătească, ci din Dumnezeu Duhul Sfânt" (601 D). Prin încorporarea în Hristos existenţa biologică îşi găseşte adevăratul ei ipostas spiritual.

Natura umană creată, în care se constituie persoana umană de neînţeles în afara naturii umane, este ipostaziată în Hristos, găsindu-şi astfel adevărul, autenticitatea, sănătatea şi funcţionarea ei corectă şi plenară la infinit. Prin aceeaşi mişcare, persoana umană creată în care devine concretă natura umană de neînţeles în afara persoanei, este ipostaziată în Hristos şi-şi găseşte "subzistenţa" adevărată şi veşnică "potrivit lui Hristos" [*katà Christón hypostênai*], care e unica "subzistenţă" demnă de om. (533 D). Astfel, Hristos devine pentru om literalmente ("în adevăr" şi nu cum "spune proverbul despre prieteni folosindu-se de hiperbolă") un "alt el însuşi" [*állos autós*]" (665 A).

Botezul are o funcţie multiplă. Curăţeşte omul de păcatele personale, îl eliberează de lanţurile pe care le-a pus

neamului omenesc păcatul protopărinţilor, dar, încă şi mai radical, *îl ipostaziază în Hristos*, eveniment care e cauza tuturor celorlalte bunuri pe care le dăruie Taina. Botezul reprezintă pentru om *un eveniment ontologic care îi remodelează şi îi întregeşte existenţa creată*. De aceea, el reprezintă punctul de plecare statornic al oricărei abordări ortodoxe a ontologiei omului. Şi de aceea el constituie "rădăcina", "izvorul" şi "postamentul" vieţii spirituale.

Omul care a primit în Botez noua existenţă în Hristos îşi găseşte noua mişcare şi activare a existenţei după Hristos în Taina *Mirului*. "Astfel, cei ce au fost constituiţi spiritual şi s-au născut în acest mod trebuie să câştige şi *o lucrare (activitate)* potrivită unei astfel de naşteri, şi *o mişcare corespunzătoare*. Aceasta o poate (săvârşi) în noi celebrarea preadumnezeiescului Mir". (569 A).

Cabasila explică modul în care se realizează această activare. El uneşte strâns dimensiunea hristologică şi pnevmatologică a Iconomiei dumnezeieşti. Înainte de Întruparea Cuvântului, scrie el, Dumnezeu "era un Mir ce rămânea asupra Lui Însuşi." Însă prin asumarea naturii omeneşti, "Mirul" s-a vărsat din Logos în ea şi astfel s-a prefăcut în "ungere". "Dar după ce s-a constituit fericitul trup care a primit toată plinătatea dumnezeirii... atunci mirul vărsat peste ea este şi se numeşte pe drept cuvânt ungere *[chrísma]*" (569 C - 572 A). Prin Întruparea Sa, Cuvântul a miruns umanitatea cu Dumnezeirea Lui.

Preasfântul Duh intră astfel acum în umanitate nu ca la întîia creaţie, ci personal. "Fiindcă atunci, zice, a suflat suflare de viaţă, iar acum ne comunică Duhul Lui." E Cel ce mişcă şi face viu trupul fericit al Domnului şi se revarsă peste tot omul recreat, centrat pe Hristos. "Căci a trimis, zice Dumnezeu pe Duhul Fiului Său în inimile noastre care strigă "Ava!" "Părinte!" (Gal.4, 6) (617 B). Taina Mirului reprezintă Cincizecimea fiecărui om concret.

În această Taină, Duhul activează şi vivifică funcţiile omului în Hristos. "Face active energiile spirituale, la unul pe una, la altul pe alta, la altul mai multe, după cum este pregătirea

fiecăruia pentru taină" (569 A). E vorba de darurile (harismele) Duhului, care în primele timpuri creştine se dădeau credincioşilor botezaţi prin punerea mâinilor Apostolilor iar acum prin Sfântul Mir, daruri prin care se organizează cu mişcare dumnezeiască Biserica. E vorba iarăşi de virtuţile care reprezintă reflexele razelor dumnezeieşti, roadele lucrărilor Duhului Care vine la om prin Taină. Astfel darurile, ca şi virtuţile, pot fi înţelese *ca modul nou transfigurat* în care funcţionează simţurile şi funcţiile psihosomatice ale omului, centrate în Hristos şi mişcate de Duhul. "Virtuţi dumnezeieşti şi mai presus de legea omenească, *Dumnezeu Însuşi fiind Cel ce le pune în mişcare*" (576 B).

Dumnezeiasca Euharistie este viaţa în întreaga ei plinătate. "După Mir venim la Masă, *aceasta este capătul vieţii*, celor care au ajuns la ea nemailipsindu-le nimic pentru fericirea căutată" (581 A). Pentru că aici nu ne împărtăşim numai de moartea şi învierea lui Hristos fiind astfel recreaţi, nici nu primim doar mişcarea existenţei noastre noi. În dumnezeiasca Euharistie sunt recapitulate şi întregite toate, fiindcă "ni se dăruie Însuşi Cel Înviat... Însuşi Binefăcătorul, templul însuşi pe care e întemeiat tot ciclul harurilor" (581 A).

Ciclu al harurilor numeşte Cabasila ciclul liturgic şi sacramental, întreaga constituţie şi viaţă a Bisericii ca Trup al lui Hristos. Şi exact Trupul lui Hristos, mai exact Hristosul întreg, Cuvântul cu trupul pe Care l-a luat şi toate faptele pe care le-a făcut, este şi se oferă în Euharistie. *"Fiindcă nu ne împărtăşim de ceva din El, ci de El Însuşi"* (584 D). De aceea, Euharistia "oferă desăvârşirea şi a celorlalte Taine" (585 B).

Euharistia e centrul şi izvorul vieţii spirituale în Hristos. Aici unirea cu Hristos e întreagă şi deplină. *Este transfigurat şi hristificat* întreg omul, în *toate* dimensiunile lui, cu *toate* simţurile şi funcţiile lui psihosomatice unite cu Hristos printr-o unire profundă. "Fiindcă aceasta este nunta cea mult cântată în imne, în care Mirele Prea Sfânt ia ca mireasă fecioară Biserica... prin ea suntem carne din carnea Lui şi oase din oasele Lui" (593 D). Dumnezeiasca Euharistie face "din Hristos binele nostru *înaintea chiar a darurilor noastre naturale*" (616 C). "O

măreţia tainelor! Ce devine mintea noastră când a fost luată în stăpânire de mintea dumnezeiască! Ce devine voinţa noastră învăluită de voinţa dumnezeiască! Ce devine ţărâna noastră când a fost biruită de focul acela!" (585 A).

Această hristificare a omului nu este o impresie pe care şi-o crează credinciosul despre sine însuşi. Omul nu este ca şi cum ar deveni mădular al lui Hristos, *ci devine în mod real* aceasta. Cabasila aduce ca exemplu pe Pavel în care toate funcţiile omeneşti au fost transformate în funcţii ale lui Hristos. "Fiindcă zice: "avem mintea lui Hristos" (II Cor. 2, 16) şi: "cereţi o dovadă că Hristos vorbeşte în mine" (II Cor.13, 3), şi: "vă iubesc în măruntaiele lui Iisus Hristos" (I Cor.7, 40)... şi, concentrând toate: "Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine" (Gal.2, 20)" (585 A).

Cabasila încearcă cu îndrăzneală o descriere şi explicare fiziologică a acestei transformări pe care o numeşte şi "transformare" [*metaskeué*] (716 A). Interpretând pasajul scripturistic: "cel ce Mă mănâncă va trăi prin Mine" (Ioan 6, 57), admite faptul că omul, ca existenţă superioară, poate să asimileze pâinea, vinul şi orice altceva mănâncă. Dar aceste mâncăruri, subliniază el inspirat şi de Sfântul Maxim, nu au viaţă de la ele însele şi, în consecinţă, nu pot da viaţă. Dau impresia că oferă viaţă, pentru că ele conservă provizoriu trupul, însă în realitate oferă o simplă supravieţuire supusă stricăciunii şi orientată spre moarte. Dar pâinea Euharistiei, Hristos, continuă el, e realmente vie şi astfel ea poate să ofere în adevăr viaţă. Mai mult, ca absolut transcendent cum este, nu El se preface atunci când Se oferă ca hrană omului, ci îl preface pe om în ceea ce este El însuşi. "Hrana se transformă [preface, *metabállei*] în cel ce o mănâncă; peştele, pâinea şi orice alt aliment se transformă în sânge omenesc. Aici însă se întâmplă în întregime contrariul. Fiindcă însăşi pâinea vieţii mişcă pe cel ce se hrăneşte şi-l schimbă şi transformă (preface) în ea însăşi" (597 AB). Astfel, omul se transformă în mădular efectiv al trupului lui Hristos care este hrănit şi făcut viu de Cap. "Fiindcă cele ale capului cu necesitate coboară la trup" (520 A). Această

analiză face evidentă literalitatea frazelor pauline de mai sus. Ele indică cu claritate axul central al antropologiei lui Cabasila. [g]

Dar dumnezeiasca Euharistie are şi o semnificaţie mai generală, *cosmică*. Transformă nu numai omul, ci şi dimensiunile universului. Ea reprezintă după Cabasila realitatea ultimă, "ţelul" celor ce sunt, scopul vieţii de pe pământ şi conţinutul vieţii cereşti, transfigurarea istoriei. Timpul Euharistiei unifică trecutul, prezentul şi viitorul, manifestă şi activează în mod real veşnicia în realitatea cotidiană. Spaţiul Euharistiei e spaţiul Împărăţiei, patria reală a creştinilor.

Ca adunare a credincioşilor în jurul Altarului, Euharistia reprezintă reconstituirea vetrei străvechi a paradisului. Ca şi comuniune deplină a credincioşilor cu Dumnezeu şi întreolaltă, ea desăvârşeşte acea vatră, unifică absolut umanitatea făcând-o Trup al lui Hristos. Ca jertfă şi ofrandă, crează din nou relaţia dinainte de cădere a omului cu creaţia şi o desăvârşeşte. Creaturile care reprezintă bogăţia omului sunt oferite cu iubire lui Dumnezeu. Astfel, creaţia devine mediul prin care omul se uneşte cu Dumnezeu. Materia se umple de Duhul şi viaţa spirituală funcţionează în Liturghie neîntrerupt şi deplin. Toate acestea se fac pentru că *Euharistia este Hristos* Care reprezintă trecutul, prezentul şi viitorul Sfinţilor, trecutul, prezentul şi viitorul real al lumii.

Atât ca celebrare, cât şi ca acţiune de transsubstanţiere a pâinii şi a vinului în Trupul şi Sângele lui Hristos, dar şi ca împărtăşire a credincioşilor cu acest Trup şi Sânge, dumnezeiasca Euharistie *reconstituie şi actualizează* în prezent ceea ce a făcut Hristos în trecut pentru mântuirea oamenilor, naşterea, viaţa, patima, învierea, înălţarea, revărsarea Duhului. "Vremea aceasta (a Euharistiei) înseamnă vremea aceea (a Iconomiei)" (452 B). Astfel, celebrarea Euharistiei face pentru noi prezente evenimentele trecute şi viitoare ale Istoriei sfinte a mântuirii şi participarea noastră la ea ne scoate afară din parcursul circular al istoriei şi ne introduce în timpul nou al Bisericii, în care eternul intră în timp şi funcţionează ca prezent continuu.

Trupul istoric al lui Iisus, aşa cum a trăit, a murit şi a înviat, cum străluceşte preamărit la dreapta Tatălui, se găseşte în mod real pe sfânta Masă şi se oferă credincioşilor ca Cină de taină. [h] Cinând, credincioşii devin mădulare ale trupului Lui şi prin aceasta contemporani ai Iisusului istoric şi părtaşi încă de pe acum ai bunurilor viitoare. Acest trup euharistic e trupul Bisericii, trupul credincioşilor, mântuirea creaţiei, slava lui Dumnezeu şi a oamenilor, libertatea, bucuria şi hrana Sfinţilor. Ca Euharistie, comuniune, ca cină, ca trup al lui Hristos şi trup al credincioşilor, acest Trup, e adevăratul Spaţiu şi Timp al Bisericii, în El vieţuim, ne mişcăm şi suntem (cf.F.Ap. 17, 28). [i]

În Taine Dumnezeu oferă totul şi nu se mai poate adăuga nimic în plus. Este însă necesar ca omul să cinstească prin *conlucrarea* [synergía] lui personală comoara pe care a primit-o în Taine. "Fiindcă aşa cum se petrece în lucrurile (realităţile) însele, tot aşa cei ce au primit viaţa nu se cade să se mulţumească cu aceasta şi să doarmă ca şi cum ar avea totul, ci trebuie *să caute şi cele prin care păzim (păstrăm) această viaţă*" (641 A). [j]

Dar omul este în mod fundamental *ceea ce gândeşte şi ceea ce vrea*. Aşadar, nu e cu putinţă să se socotească unit cu Hristos fără ca funcţiile superioare ale lui să fie unite cu El. În acest caz, el este "copil" şi "mădular" al lui Hristos, din moment ce se cuminecă cu Trupul şi Sângele Lui, dar "copil blamabil" şi "mădular mort" (641 D). Din contră, atunci când gândirea lui e unită cu gândirea lui Hristos şi voinţa lui acordată cu voinţa lui Hristos, e firesc ca acestora să le urmeze omul întreg şi unirea este atunci deplină. Modului în care omul poate, valorificând *naşterea*, *mişcarea* şi *viaţa* ce se găsesc în Taine, să lucreze ca să atingă hristificarea *minţii* şi a *voinţei* lui, Cabasila îi dedică ultimele două capitole ale lucrării lui "*Despre viaţa în Hristos*".

Presupunând cunoscută metoda ascetică a curăţirii şi unificării *minţii*, Cabasila nu insistă asupra ei, ci îşi îndreaptă efortul său spre a arăta că Hristos este singurul Adevăr şi că El este în acord cu natura noastră şi, prin urmare, e folositor şi

necesar să medităm asupra Lui.

Mai cu seamă meditația asupra faptelor Iconomiei dumnezeiești, scrie el, umple mintea omului de măreția și frumusețea lui Hristos și nu o lasă să fie atrasă de rău. Pentru că, cum mai putem merge spre rău atunci când am înțeles *"dragostea nebună"* [tòn manikòn érota] (648 A) cu care ne-a iubit Dumnezeu, până acolo încât să vină la noi, să-și împroprieze mizeriile vieții noastre, suferința noastră, să se golească în noi, să se amestece cu noi, să ne facă temple și mădulare ale Lui? [k]

Celălalt aspect al meditației asupra celor făcute de Dumnezeu pentru noi e meditația *"demnității naturii noastre"* (652 A). Mădularele noastre, explică Cabasila, sunt mădulare ale lui Hristos. "Capului acestor mădulare se închină Heruvimii, picioarele acestea, mâinile acestea atârnă de acea inimă... Ce lucru mai sfânt ar putea exista decât trupul acesta cu care Hristos s-a contopit mai presus decât orice concrescență naturală"?... Cum să ne mai folosim ochii la cele ce nu se cuvin?... Nu ne vom mai mișca picioarele, nu ne vom mai întinde mâinile spre ce este rău" (648 B - 649 A).

Această stare a vieții e cu putință să o ținem "dacă avem activ în *suflet cuvântul [Scripturii] privitor la acestea,* că adică acestea sunt mădulare ale lui Hristos, sunt sfinte și poartă ca niște vase sângele lui Hristos" (648 C). Fraza aceasta arată limpede că nici în acest punct Cabasila nu vorbește sentimental sau metaforic. Sub lirismul expresiilor lui și sub imaginile pe care le folosește se găsește temelia solidă a noii antropologii în Hristos. Ca să întemeieze și mai mult poziția sa, în același capitol el explică faptul că omul a fost creat de la început "pentru omul cel nou (Hristos). Și mintea și pofta au fost alcătuite pentru Acela. Am primit rațiune ca să cunoaștem pe Hristos; poftă ca să alergăm spre Acela; memorie, ca să-l purtăm pe Acela; pentru că El Însuși a fost arhetipul [modelul] pentru cele create" (680 A). Tocmai de aceea, "prin natură, prin voință și prin gândurile sale omul năzuiește spre Hristos nu numai din pricina divinității Lui, care e ținta [télos] a toate, ci și din pricina celeilalte naturi a Lui (cea omenească). Și El este

așternutul tuturor dragostelor omenești, El este desfătarea gândurilor." Faptul de a întoarce fie iubirea, fie gândirea noastră spre orice alt lucru care nu este în Hristos reprezintă o "devierea clară de la cele așezate la baza, în sub-stratul naturii" noastre. Aceasta pentru că Hristos este *sub-stratul* ["hypó-thesis"] [sau "hypó-stasis"-ul] gândurilor noastre (681 B).

Cum am relatat deja, Cabasila nu descrie o formă sau alta de viață spirituală, nici un stadiu sau altul al ei. Vrea să evidențieze însă temeiul ontologic comun tuturor formelor și tuturor stadiilor, fundamentul ontologic al "contemplației" la care ajung, după un lung drum de curățire și concentrare interioară, isihaștii. Mintea curățită și unificată poate să vadă pe Dumnezeu și să se odihnească în El, pentru că El este "sub-stratul" desăvârșit al gândurilor omului.

Dar, în același timp, arată că pe același principiu ontologic se poate întemeia o curățire și o transfigurare a minții posibile de realizat progresiv - prin concentrarea gândurilor asupra lui Hristos și asupra a ceea ce zidește Trupul lui Hristos, ca și asupra modurilor în care fiecare poate fi zidit ca Trup al lui Hristos - *de către toți credincioșii din lume* conducându-i la plinătatea vieții spirituale. El propune, astfel, un mod de viață spirituală corespunzător oamenilor epocii lui și extrem de actual astăzi.

Există, spune el, felurite condiții de viață și, prin urmare, diverse forme de virtute. Altfel se trăiește viața spirituală de cei "ce se ocupă de treburile politice comune (obștești)" și de "cei ce își fac treburile lor proprii", altfel de cei ce nu și-au luat nici o obligație după Botez, și altfel de cei ce au făgăduit să trăiască în "feciorie și să nu aibă nimic... și a căror viață e solitară." Există însă, *"o datorie comună tuturor celor chemați cu numele de la Hristos* (creștinilor)" (641 B). Iar aceasta este, în punctul concret pe care-l studiem aici, concentrarea gândurilor asupra lui Hristos, concentrare ce devine integrală în *rugăciune*.

Nu este indispensabil, explică Cabasila, ca cineva să se găsească în condiții speciale ca să se roage: "Pentru rugăciuni nu e nevoie de pregătiri și de locuri speciale, nici de strigăt...

căci nu există locuri unde să nu fie prezent (Hristos), nici nu se poate să nu fie împreună cu noi, ca Unul ce este pentru cei ce-L caută mai aproape decât inima lor." Nu e nevoie să te fi înălțat pe culmi de sfințenie, "fiindcă nu-L chemăm pe Stăpânul ca să ne încoroneze". De aceea, toți au nevoie de rugăciune. Și "cei răi" pentru că "Cel chemat este bun" (681 BC). Tainele și rugăciunea sunt calea comună tuturor, conținutul comun tuturor formelor de viață spirituală.

Prin rugăciune, gândurile omului și lucrurile pe care le vizează acestea: persoane, lucruri, stări, noțiuni, sunt oferite lui Hristos iar Hristos este chemat să vină în mijlocul lor. Chiar dacă nu ajunge la contemplație, rugăciunea călăuzește gândurile și conținutul lor la Dumnezeu, luminează mintea și toate cele pe care le înțelege mintea cu lumina lui Dumnezeu conducând astfel omul la adevăr. De aceea, în acord cu întreaga tradiție patristică, rugăciunea oferă cunoașterea reală și arta rugăciunii reprezintă adevărata știință și filosofie.

Comuniunea insistentă și continuă a omului cu mintea lui Dumnezeu prin rugăciunea minții, o conduce pe aceasta să vadă realitatea din unghiul de vedere al lui Dumnezeu, să raționeze în acord cu mintea lui Hristos.

Când devine integrală, comuniunea reprezintă o transfigurare și hristificare practică a minții și oferă *cunoașterea supremă*. Tatăl recunoaște în mintea noastră mintea Fiului Său și noi, prin mintea Fiului, ajungem să cunoaștem pe Tatăl, lucru care, după Evanghelistul Ioan, reprezintă conținutul vieții veșnice: "Aceasta este viața veșnică, ca să te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat și pe Iisus Hristos pe care l-ai trimis" (Ioan 17, 3).

Asemănătoare e unirea și comuniunea cu Hristos *prin voință*. Voința, explică Cabasila, se exprimă și se actualizează prin poftă, dorință sau concupiscență [*epithymía*]. Dar pofta omului nu este satisfăcută de nimic din cele create. Orice lucru bun ar face omul, pofta minții îl împinge mai departe, "toate sunt prea mici pentru el, și cad înapoi și, chiar dacă ar obține toate bunurile, și le-ar obține chiar pe toate, el privește mai

departe și caută ceea ce nu e de față, disprețuind (privind de sus) cele ce sunt mereu de față (prezente)". Aceasta nu se întâmplă pentru că binele poftit e infinit iar pofta omului, facultatea voinței și a poftei lui e mărginită; dacă ar fi așa, mărginitul n-ar putea căuta infinitul. Dimpotrivă, se întâmplă așa pentru că și pofta omului "este dispusă și alcătuită spre acea infinitate". Și această funcție psihică a omului *"nu cunoaște hotar"*, pentru că Dumnezeu Creatorul *"și-a potrivit-o, [adaptat-o] Lui Însuși... ca numai în El Însuși să ne putem bucura de întreaga plăcere"* (708 BC).[1] Vedem că și aici se aplică principiul fundamental al creației omului după chipul lui Dumnezeu. Voința omului tinde spre Binele infinit, pentru că așa a fost creată de la început. Această tendință reprezintă un element constitutiv al existenței ei. Acesta e fundamentul pe care se sprijină învățătura lui Nicolae Cabasila despre hristificarea voinței.

Această observație ontologică e completată de antropologul bizantin cu a doua care se plasează, am spune astăzi, în spațiul antropologiei fenomenologice. Voința, scrie el, e în om puterea centrală de mișcare. "Toate ale noastre urmează voinței și merg acolo unde ea le duce". Voința orientează atât pornirile trupului cât și mișcarea gândurilor, dar și orice acțiune și, în genere, orice lucru omenesc. "Și, în general, voința conduce și poartă tot ceea ce ne privește și, dacă ea e reținută undeva, toate sunt ținute acolo" (721 C).

Dar, continuă el, sintetizând cele două observații de mai sus și concluzionând, omul poftește să trăiască fericit. Trăiește și există ca să-i meargă bine, pentru o "existență bună" [*tò eû eînai*]. Toate mișcările sufletului său caută existența adevărată și fericită. "Vrem existența pentru existența bună" (709 C). În consecință, pentru că "existența" umană adevărată se găsește, după cum am văzut, în Hristos, cei a căror voință "a fost răpită până la capăt de Hristos și e alipită doar de El, încât toate câte vor și iubesc și caută sunt Acela", aceia găsesc în Hristos realizarea lor integrală, adevărată și fericirea lor reală (721 C).

În această perspectivă, viața spirituală se revelează ca

o viață orientată nu numai după legi exterioare omului, ci de exigența existențială radicală a omului prin care acesta năzuiește după fericire. Viața spirituală are o semnificație și utilitate supremă pentru om, pentru că ea conduce de la "existență" la "existența bună". Conținutul ei nu este etic, așa cum folosim de multe ori astăzi acest termen, sau sociologic, sau oricare altul periferic, ci unul ontologic. Dacă n-ar fi așa, Hristos n-ar fi ceva esențial pentru om, "unicul lucru necesar". Și Biserica creștină n-ar fi adevărul universal al omului și al lumii, ci o expresie religioasă a datelor sociale și a celor ce țin de viziunea lumii și de civilizație, proprii unui popor sau altuia.

Viața spirituală se mai revelează ca dezvoltarea și actualizarea deplină a facultăților și funcțiilor omului. În ce privește voința, pe care o studiem aici, Cabasila scrie, cu sentimentul deplin al realității efective, că omul a fost creat să caute binele ce-și are izvorul lui în Dumnezeu. În afara binelui, voința, acest senzor și organ al fericirii, este supusă necesității și funcționează sub nivelul ei sau alăturea cu el, așa cum atunci când nu există lumina, ochiul, organul vederii, funcționează deficitar. Ochiul omului a fost creat pentru lumină și voința lui pentru bine. Ochiul fără lumină și voința fără bine se găsesc în afara naturii lor și funcționează deviant, pe lângă natură. "Fiindcă nici voința nu poate să trăiască și să fie activă decât rămânând în Hristos, pentru că tot binele este acolo, așa cum ochiul nu poate face cele ale sale dacă nu se folosește de lumină" (721 C). "Pentru că ochiul a fost făcut astfel ca să se bucure de lumină, auzul de auzire, și fiecare organ pentru lucrul potrivit, adaptat lui; *iar pofta sufletului năzuiește numai spre Hristos*. Și aceasta este și așternutul și odihna ei, pentru că *El Singur* e și binele și adevărul și orice alt lucru vrednic de *iubire* [éros]" (561 A).

Chemarea lui Hristos, învață teologul nostru, atingând un alt aspect al acestei teme, se adresează tuturor oamenilor, independent de seminție sau neam, vârstă sau profesiune, poziție socială, independent de faptul dacă trăiește în "pustie" sau "în cetate și zarvă". Iar această invitație comună tuturor e:

"să nu ne luptăm, [război] cu voința lui Hristos" (641 C). Răspunsul la această chemare constituie conținutul vieții spirituale în primul ei stadiu. În stadiile finale chemarea este: *"să avem comuniune de voință cu Dumnezeu"* (701 C). [m] Cu toată diferența de grad, în toate etapele vieții spirituale și în toate formele ei conținutul este același: comuniunea voinței omenești cu voința lui Hristos.

Dat fiind că voința joacă un rol atât de important în viața spirituală, Dumnezeu caută să-și împroprieze această funcție a omului înaintea oricărei alteia. El a creat cerul și pământul și soarele, toată frumusețea lumii văzute și nevăzute, și îi arată omului, cum își arată îndrăgostiții hainele lor, înțelepciunea și frumusețea Lui "ca să poată sădi în ei dragostea *[ton érota]* de El". Și atunci când omul, în loc să i se dăruie, a fugit departe de El, Dumnezeu a luat firea omenească și a suportat zeci de mii de rele "ca să-l lege de Sine pe cel iubit *[ton erómenon]*... ca să-l întoarcă la Sine și să înduplece voința lui". Și nu s-a limitat la aceasta, ci S-a dat pe Sine Însuși preț de răscumpărare pe Cruce, ca să cumpere de la om voința lui, pentru că numai plecând de la ea poate să-i ofere fericirea. "Fiindcă El era stăpân peste toate celelalte, dar nu avea putere asupra întregii noastre firi". Am fugit de El cu voia noastră liberă. "De aceea pe toate le-a făcut ca să o atragă la Sine. Fiindcă deoarece căuta voința, n-a făcut nimic ca să o constrângă, nici n-a răpit-o, ci a cumpărat-o." Astfel, faptul de a-L primi pe Hristos ca Mântuitor are (pentru credincios) aceeași semnificație cu acela de a-l oferi la modul absolut și integral voința lui. Voința celui mântuit nu-i mai aparține lui, ci Mântuitorului. Acesta este, interpretează Cabasila, sensul cuvintelor Apostolului Pavel: "nu mai sunteți ai voștri, căci ați fost cumpărați cu preț" (I Cor.6, 20). *Transferul [he metaphorà] voinței de la noi la Hristos constituie mântuirea* (657 C, 688 BC, 717 BCD). [n]

Integralizarea comuniunii voinței omenești cu Hristos, *hristificarea voinței*, reprezintă conținutul vieții spirituale în stadiul ei cel mai înalt, ea funcționează ca *iubire [agápe]* și se numește *sfințenie [hagiótes]*. Sfântul se vrea "nu pe sine însuși,

ci pe Acela... Se lasă pe sine însuşi şi iese spre Dumnezeu cu toată voinţa lui. Îşi uită sărăcia sa şi rămâne cu gura căscată în faţa Celui bogat... Fiindcă puterea iubirii ştie să facă proprii celor ce iubesc cele ale celor iubiţi. Dar fiindcă puterea voinţei şi poftei la sfinţi se cheltuie toată în Dumnezeu, ei Îl socotesc numai pe El a fi acel bine, şi nici trup nici suflet... nici altceva din cele conaturale şi proprii naturii... nu-i mai pot desfăta, ci, ca unii ce au ieşit odată din ei înşişi şi şi-au transferat altundeva viaţa şi toată pofta lor, se ignoră pe ei înşişi." (708 D - 709 A). Astfel, Sfinţii se bucură de ce se bucură Hristos, se întristează de ce se întristează Hristos, exprimă şi actualizează în istorie voia lui Hristos. Vorbesc ca nişte guri ale lui Hristos şi arată adevărul. Lucrează ca mâini ale lui Hristos şi fac minuni.

Rămânerea în iubire înseamnă rămânerea în Dumnezeu. "Căci cel ce rămâne în iubire, se zice, în Dumnezeu rămâne şi Dumnezeu în el" (I Ioan 4, 16)" (721 A). Antropologul nostru mistic ne învaţă că adevărata viaţă spirituală e iubirea, tocmai pentru că Dumnezeu este Iubire *[Agápe]*. "Iar dacă viaţa e puterea care mişcă cele vii, ce altceva decât iubirea însăşi ar găsi cineva că este ceea ce-i mişcă pe oamenii vii cu adevărat, al căror Dumnezeu este Dumnezeul viilor şi nu al morţilor, iubire care nu numai că-i duce şi-i poartă, dar îi şi scoate cu uşurinţă din ei înşişi şi astfel poate acţiona mult mai mult asupra lor decât toată viaţa, încât devine mai puternică asupra lor decât viaţa; căci îi convinge să dispreţuiască viaţa, nu numai pe cea curgătoare, ci şi pe cea stătătoare. *Deci ce altceva s-ar putea numi mai cu dreptate viaţă decât iubirea [agápe]?*" (725 CD).

Din aceste motive, rezumă Cabasila, prin voinţa omului se crează şi se sălăşluieşte în aceasta viaţa fericită, adică fericirea statornică, stabilă şi deplină. "Dacă vom dezvolta (explicita) voinţa celui ce trăieşte după Dumnezeu, vom găsi strălucind în ea viaţa fericită" (689 A).

Cele de mai sus fac evident faptul că tocmai comuniunea cu Hristos înnoieşte omul. *Existenţa* nouă, *energia, viaţa, cunoştinţa* şi *voinţa* lui nouă, întreg organismul hristomorf transfigurat cu simţurile spirituale şi darurile Duhului care

reprezintă noile moduri de funcţionare ale lui, constituie noul om în Hristos. Toate acestea pot alcătui, credem, capitole fundamentale ale unei antropologii hristologice ortodoxe.

4. Roadele vieţii spirituale: Transfigurarea creaţiei în trupul lui Hristos ca Biserică

Vitalizarea şi înnoirea pe care o oferă omului Duhul lui Dumnezeu se extinde la întreaga creaţie. Cabasila completează antropologia sa hristologică cu o învăţătură admirabilă despre caracterul hristocentric pe care-l are *creaţia în întregul ei*, atunci când este înălţată la rangul de Trup al lui Hristos.

Am văzut în primul studiu din această carte învăţătura Părinţilor despre relaţia organică ce există între om şi restul creaţiei. Omul este un "inel de legătură al întregii creaţii" (P.G.88, 320 A), are "în sine toate părţile întregului"(BEPES 18,160.4).

După Cabasila, frântura de creaţie pe care a asumat-o prin Întruparea Sa Logosul n-a eliberat-o numai de stricăciune, ci a şi schimbat-o radical. În ea s-a realizat scopul pentru care a fost creată lumea de la început; prin Întrupare creatura lui Dumnezeu a devenit Trup al Cuvântului, şi-a găsit "subzistenţa" ei ipostatică, extracreaturală.

Această frământătură omenească asumată, Trupul Domnului, funcţionează în continuare pentru întreaga creaţie ca "mirungere" *[chrísma]* (572 A). Se întâmplă, explică tot Cabasila, ceea ce se întâmplă în cazul unui vas ce conţine mir. Când, într-un fel oarecare pereţii vasului se transformă în mir, atunci, în loc să separe mirul de atmosfera din jur, el contribuie la revărsarea lui în ea. "În acelaşi mod, după ce natura noastră e îndumnezeită în trupul Mântuitorului, nu mai există nimic care să despartă neamul omenesc de Dumnezeu ." (572 B). "Trupul a fost îndumnezeit şi natura oamenilor a primit ipostas

pe Însuşi Dumnezeu, *zidul este acum mir*" (572 A). Astfel, ceea ce separa pe om de Dumnezeu, acum îl uneşte cu El. Mirunsă, natura creată a devenit purtătoare a Dumnezeirii, Trup al lui Hristos, natură hristificată, *Biserică*. Şi ceea ce se altoieşte în continuare în Trupul Domnului se preschimbă în mod real în Trup al lui Hristos, devine Biserică. *Biserica e creaţia altoită pe Hristos şi făcută vie de Duhul.*

Misterul originar şi suprem al credinţei noastre este, după Apostolul Pavel, Hristos, Întruparea şi iconomiile dumnezeieşti prin care Cuvântul a mântuit lumea (I Tim. 3, 16). După misticul bizantin, acest Mister iniţial care este Hristos, se extinde, devine concret şi actual în timp în Tainele prin care e organizată şi trăieşte Biserica. Cabasila învaţă că există o identitate interioară între trupul istoric al lui Iisus şi cel al Bisericii, între lucrările trupului concret al Domnului şi cele ale Tainelor. Tainele prelungesc în mod real funcţiile acelui trup şi oferă cu adevărat viaţa lui. "Cele săvârşite (celebrate) liturgic sunt o iniţiere [*mystagogía*] în misterul acestei înomeniri a Domnului." (392 D). De aceea, Biserica e creată, organizată şi e vie prin Taine. "Biserica e însemnată în Taine, nu ca în simboale, ci aşa cum (sunt însemnate) mădularele în inimă şi ramurile în rădăcină şi, după cum zicea Domnul, ca mlădiţele în viţă. Fiindcă aici nu e numai o comunitate de nume sau o analogie de asemănare, *ci o identitate a realităţii*" (452 CD).

Mişcarea este dublă. *Hristos se prelungeşte* în timp prin lucrarea Duhului iar *lumea este asumată*. Hristos se extinde asumând lumea. Biserica nu este o realitate statică. Ea reprezintă o mişcare, o dinamică transfiguratorie. E nunta neîncetată în spaţiu şi timp a Creatorului şi a creaturii Lui. În acest amestec fără contopire a naturii create cu cea necreată, creaţia se retopeşte în trupul Domnului, se realcătuieşte sacramental, este transfigurată, devine şi e vie ca Trup al lui Hristos.

Modul în care se realizează această transfigurare sunt Tainele, fiindcă ele reprezintă, aşa cum am văzut, tocmai prelungirea Întrupării şi a faptelor mântuitoare ale Domnului. Cabasila bazează pe Sfintele Taine întreaga sa eclesiologie,

adică învăţătura lui despre ceea ce am putea numi *o cosmologie hristocentrică*, cu alte cuvinte învăţătura despre creaţia cea nouă, lumea în întregul ei transfigurată, organizată şi vie ca Trup al lui Hristos.

Dar învăţătura lui Cabasila despre Taine e foarte diferită de cea pe care a avut-o teologia scolastică, care le defineşte ca celebrări văzute ce comunică harul nevăzut al lui Dumnezeu şi limitează numărul lor la şapte.

Cabasila consideră drept Taină centrală Euharistia care re-pre-zintă, adică face din nou prezentă în mod actual în fiecare spaţiu şi timp concret Iconomia Mântuitorului, şi, de asemenea Botezul şi Mirungerea care conduc omul la Euharistie. Dar din aceasta din urmă decurg o mulţime de celebrări sfinte care îmbrăţişează întreaga viaţă şi toate dimensiunile omului în lume. Se crează astfel un nou mod de viaţă şi o nouă organizare a relaţiilor oamenilor între ei, cu Dumnezeu şi cu lumea, o nouă organizare în Hristos a comuniunii oamenilor şi a lumii. Viaţa nouă pe care o dăruieşte Hristos se numeşte după Cabasila viaţă sacramentală. Iar punctele din timp şi spaţiu în care viaţa dumnezeiască o întâlneşte pe cea omenească şi o transfigurează - evenimentul în sine al întâlnirii şi transfigurării precum şi acţiunile, adică riturile sau procedeele prin care se realizează transfigurarea - se numesc Taine.

Pe de altă parte, după scolastici, în Taine există elementul exterior, semnele percepute sensibil, şi, distinctă de ele, fiinţa Tainelor care e harul divin nevăzut. Pentru Cabasila şi în general pentru tradiţia patristică ortodoxă, această separaţie este inexistentă. În Botez, preotul sfinţeşte mai întâi apa şi omul se botează într-o apă sfinţită. În dumnezeiasca Euharistie pâinea şi vinul devin realmente Trupul şi Sângele lui Hristos. În Mirungere credinciosul este uns cu untdelemn sfinţit. Trupul omului şi, în consecinţă, omul nu poate fi conceput decât într-o legătură organică cu restul creaţiei.

În această perspectivă Cabasila învaţă că Tainele reprezintă *"poarta"* şi *"calea"* prin care viaţa lui Dumnezeu vine în creaţie, o izbăveşte de păcat şi de moarte, o face vie şi

o sfinţeşte. "Această cale a trasat-o Domnul venind la noi şi această poartă a deschis-o venind în lume. Şi mergând la Tatăl n-a răbdat să o închidă, ci de la Acela revine la oameni, sau mai degrabă este prezent pururea, este şi va fi cu noi pentru totdeauna... Aşadar, aceasta nu este altceva decât *casa* lui Dumnezeu şi poarta cerului" (Facere 28, 17)" (504 CD). Şi: "Prin aceste Taine ca prin nişte ferestre intră în lumea aceasta întunecată soarele dreptăţii şi omoară viaţa corespunzătoare lumii acesteia şi învie pe cea supralumească; şi biruie lumea Lumina lumii... aducând *în trup* muritor şi curgător viaţa statornică şi nemuritoare" (504 BC). Cele două expresii pe care le-am subliniat în pasajul de mai sus indică concepţia pe care o are Cabasila despre lumea mântuită, care este "casă" şi "trup" al lui Dumnezeu. Iar Tainele sunt "ferestrele" prin care Soarele Dreptăţii luminează "Casa", arterele prin care viaţa Capului face viu "Trupul."

Unirea deplină a creatului şi necreatului în Taine "biruie" limitele spaţiului şi timpului fără să le zdrobească, şi le oferă noi dimensiuni. Creaţia reconstituită sacramental, care se numeşte Biserică, are noi dimensiuni, noi funcţii şi o nouă viaţă: dimensiunile, funcţiile şi viaţa trupului Domnului Celui Înviat. Toate pot acum să se constituie şi să trăiască în creaţie într-un mod nou, nici numai omenesc, nici numai exclusiv dumnezeiesc, ci divino-uman. Este creat spaţiul liturgic şi timpul liturgic. În acest spaţiu şi timp liturgic se realizează amestecul fără confuzie al vieţii pământeşti cu cea cerească, al istoriei cu veşnicia. "Unul este trupul lui Hristos... unul trupul credincioşilor... iar în acest trup nu introduce distanţe nici timpul nici spaţiul" °"Cel ce a venit la noi ne-a aşezat împreună cu îngerii, ne-a rânduit în corul acelora" (413 A). Unirea aceasta este atât de radicală şi deplină că nu readuce numai creaţia la starea de dinainte de cădere a "vetrei" paradisului, ci crează o nouă vatră şi un nou paradis, mult mai înalt decât primul: Biserica. Lumea nu mai e doar o casă a omului, *ci casă a Dumnezeului Celui viu* (409 B). Dumnezeu Care înainte de Întrupare era "lipsit de casă" *[áoikos]* în creaţie, găseşte acum

un loc creat în care să rămână şi un sălaş (Th 144). Astfel, în creaţie se găseşte nu numai altarul la care este adorat Dumnezeu, ci Dumnezeu Însuşi, iar umanitatea devine *familie a lui Dumnezeu*. Transformarea e încă şi mai profundă. Biserica nu e numai Casă şi Familie, ci *Trup* a lui Dumnezeu.

În această nouă stare oamenii trăiesc cu viaţa iubirii (725 D), în libertate şi bucurie, având simţirea lui Dumnezeu (561 D), văzând şi primind slava şi strălucirea Lui (564 B). Sfinţii, aceşti fii ai Tatălui, mădularele şi prietenii Fiului, iconomii şi moştenitorii Casei, primesc raza "Domnului, care este Duhul" şi o reflectă activ. "Vrei să-ţi arăt aceasta?" întreabă Sfântul Hrisostom pe care-l citează Cabasila. "Gândeşte-te la Pavel ale cărui haine lucrau (minuni), la Petru a cărui umbră avea putere... Purtau chipul Împăratului şi erau scânteierile lui neapropiate" (564 C). Noul mod de viaţă al oamenilor, noul etos creştin, este un *etos deiform sau hristomorf*, [theoeidés e christoeidés] *mai exact un etos teocentric şi hristocentric*.

De fapt, sfinţenia nu are alt izvor al ei decât pe Dumnezeu. "În acest mod li se întâmplă sfinţilor faptul de a fi fericiţi şi sfinţi: din pricina Celui fericit unit cu ei... Fiindcă de acasă, de la ei înşişi, de la natura şi râvna omenească... nu s-a făcut nici unul, ci ei sunt sfinţi din pricina Celui Sfânt şi drepţi şi înţelepţi din pricina Celui drept şi sfânt unit cu ei" (613 A). Orice virtute a omului are o valoare reală în măsura în care este virtute a lui Hristos, pentru că numai ceea ce este încorporat în Hristos, şi este prin urmare lucru duhovnicesc ("născut din Duhul"), poate să depăşească limitele biologice ale stricăciunii şi morţii, să fie viu şi să aibă valoare reală pentru veşnicie (616 D). "Fiţi milostivi nu cu milă omenească, ci precum este milostiv Tatăl vostru. Şi iubiţi-vă unii pe alţii precum v-am iubit eu pe voi." Credincioşii sunt chemaţi să iubească "cu iubirea cu care iubea Pavel: "în măruntaiele lui Iisus Hristos." Şi să aibă "pacea lui Hristos" şi iubirea cu care "iubea Tatăl pe Fiul." Pentru că, aşa cum naşterea este "una dumnezeiască suprafirească", tot astfel "şi viaţa şi conduita şi filosofia şi toate

celelalte sunt noi şi spirituale" (616 A).

"Toate acestea" se referă la diferitele dimensiuni şi funcţii ale omului. Aceste funcţii sunt chemate să fie curăţite şi să se schimbe, să se umple de Duhul lui Dumnezeu şi să funcţioneze într-un mod nou, *în acord cu funcţiile trupului lui Hristos*. Aceasta însă nu se va face prin abandonarea lor, ci printr-un proces concret de schimbare şi transfigurare care uneşte lucrarea omului cu harul lui Dumnezeu. "Măslinul cel bun", adică existenţa şi viaţa nouă pe care o dă Hristos, altoieşte prin Taine şi prin întreaga luptă spirituală a omului, "măslinul sălbatic", adică existenţa biologică şi alcătuirea psihosomatică a omului. Şi rodul cel nou, noul mod de existenţă, este modul măslinului bun (592 C).

Părintele, de exemplu, care naşte biologic copilul, este chemat să-l nască şi spiritual în Biserică. Paternitatea spirituală conduce la "scopul" ei, dă valoare veşnică şi conţinut spiritual nestricăcios paternităţii biologice şi în acest sens o transfigurează.

În mod similar, procesul continuu de *înnoire* graţie căruia se menţine viu organismul biologic uman - înnoirea celulelor care ţine viu trupul şi cea a trăirilor care nu permit lumii sentimentale, intelectuale şi psihice a omului să adoarmă sau să moară - se întregeşte şi transfigurează radical prin renaşterea reală a Botezului care oferă omului viaţa spirituală durabilă şi nestricăcioasă.

Iubirea între doi oameni care-i conduce la *căsătorie* şi care, oricât de adevărată ar fi, e supusă, ca una creată, stricăciunii, primeşte putere prin Taina Cununiei şi se lărgeşte la infinit, se eternizează, se schimbă radical, se transformă fără să se desfiinţeze într-o dimensiune a iubirii pe care o are Dumnezeu pentru lume. Unirea bărbatului şi a femeii se altoieşte pe marea taină a unirii lui Hristos cu lumea, taină care înalţă lumea - şi familia nouă care se creează - la treapta de Biserică.

În acelaşi mod, după cum explică teologul nostru în lucrările cu conţinut social, *dreptatea* care guvernează relaţiile între oameni şi organizează viaţa socială este chemată să devină realmente efectivă, să se transforme într-o dreptate deiformă,

adică într-o dreptate care reflectă şi actualizează în societate dreptatea lui Dumnezeu, acea armonie supremă în care Dumnezeu a creat la început şi a recreat în Hristos lumea.

Din exemplele de mai sus devine evident faptul că toate dimensiunile şi funcţiile vieţii sunt chemate şi pot să fie transfigurate în Hristos.

Mai devine evident aceea *că viaţa spirituală nu este o fugă de lume, cât o transfigurare a ei*. Nu este o schimbare de loc [tópos], ci de mod [trópos], de existenţă şi de viaţă. "În acest mod, scrie Cabasila, vieţuim în Dumnezeu: strămutându-ne viaţa de la lumea noastră văzută la cea nevăzută, nu schimbând locul, ci viaţa şi vieţuirea. Fiindcă nu noi ne-am mişcat sau urcat la Dumnezeu, ci El a venit şi a coborât la noi... El s-a aplecat pe pământ şi a găsit chipul (nostru)... l-a ridicat şi l-a oprit din rătăcire, ne-a făcut cereşti, nu strămutându-ne de aici, ci rămânând noi pe pământ; a pus în noi viaţa din cer nu ducându-ne la cer, ci aplecând şi coborând la noi cerurile" (504 AB).

Acest dublu adevăr ne conduce la concluzia că în starea nouă a lucrurilor creată pe pământ prin Taine, credincioşii pot să trăiască plinătatea vieţii spirituale *fără să se reclame pentru aceasta condiţii exterioare speciale*. Viaţa liturgică şi sacramentală a Bisericii e alcătuită astfel încât să transfigureze tocmai aceste condiţii.

Nu este neapărat indispensabil pentru credincios ca el să-şi abandoneze profesiunea, scrie Cabasila: "Faptul de a practica şi de a te folosi de meşteşuguri nu e ceva inferior şi nu există nici o piedică spre orice fel de ocupaţie. Generalul să comande, agricultorul să cultive pământul, meşteşugarul să-şi facă lucrurile lui, şi nimeni să nu se lipsească din aceste motive de cele făcute de el" (657 D). Toate dimensiunile vieţii, profesională, artistică, intelectuală, şi oricare altă funcţie din cele ce constituie, cum am văzut, "hainele de piele", pot şi sunt chemate să se altoiască pe viaţa sacramentală şi atunci ele devin nu numai simple "facultăţi (puteri) pentru a trăi", ci, mult mai mult, "*simţiri şi funcţii spirituale*" care, în loc să împiedice, ajută viaţa spirituală şi, mai mult, devin mijloace prin care

credincioşii asumă şi încorporează cosmosul în Biserică. Astfel, viaţa istorică se altoieşte pe Hristos şi devine şi ea trup al Lui. În acest punct de vedere se evidenţiază misiunea socială şi marea forţă transfiguratoare a Ortodoxiei:

"Fiindcă nu e necesar să te retragi la capătul lumii, nici să mănânci vreo mâncare neobişnuită, nici să-ţi schimbi haina, nici să-ţi strici sănătatea, nici să îndrăzneşti vreun alt lucru îndrăzneţ" (657 D - 660 A). Faptul de a te îndepărta de societatea oamenilor şi a trăi o "viaţa solitară" e un mod de viaţă sublim, dar nu reprezintă o premiză şi o condiţie esenţială a vieţii spirituale; credinciosul nu este privat de nimic dacă, rămânând în lume, trăieşte în plinătatea vieţii sacramentale. Cu toată deosebirea în formă, conţinutul esenţial al vieţii spirituale este şi în aceste două cazuri acelaşi: participarea reală la Crucea şi Învierea lui Hristos, adică moartea reală a omului faţă de păcat, învierea lui ca mădular al Trupului lui Hristos şi umplerea de Preasfântul Duh care oferă viaţa spirituală.

Prezentarea concretă şi subtilă a acestui adevăr reprezintă marea contribuţie a lui Cabasila la viaţa şi teologia bisericească a secolului al XIV-lea ca şi în genere la istoria teologiei creştine. Învăţătura lui a contribuit decisiv la respingerea şi răsturnarea radicală a acuzelor intelectualilor umanişti ai epocii la adresa monahilor. Primii priveau ca o cădere grosolană în materialitate efortul monahilor de a ajunge şi la unirea a trupului cu Dumnezeu. Cabasila a arătat că nu numai trupul, atunci când funcţiile lui au fost însănătoşite prin asceza trupească şi umplute de Duhul, poate să se unească cu Dumnezeu, ci chiar şi viaţa în lume şi însăşi lumea, atunci când e restaurată funcţia ei euharistică - "pentru că toată creatura e bună şi nu există nimic de lepădat dacă se ia cu mulţumire" (I Tim. 4,4) - şi se umple prin Taine de Duhul, poate să se unească cu Dumnezeu şi să se transforme în Trup al Lui, alcătuind Biserica.

Nicolae Cabasila se plasează limpede pe linia Sfântului Grigorie Palama şi a întregii tradiţii biblice şi patristice. El a arătat cu claritate că tot creatul este chemat şi poate să se

unească cu Dumnezeul necreat, cu condiţia ca acesta să refuze integral, până la moarte, autonomia care constituie nucleul şi cauza generatoare a păcatului. El a evidenţiat în condiţiile concrete ale secolului al XIV-lea, amplificând opera Sfântului Grigorie Palama, adevărul ortodox şi a contribuit la condamnarea umanismului eretic al epocii lui. Dar a arătat cu aceeaşi claritate că atunci când se leapădă de autonomia lor, *întreg* creatul şi, în mod concret, toate formele şi funcţiile vieţii pot să se unească prin Taine cu Dumnezeu. Cu acest ultim punct al învăţăturii, prin care a asumat şi transfigurat căutările autentice ale umaniştilor secolului al XIV-lea, el a pus bazele teologice ale unui *umanism teocentric*.

În paralel, prin faptul că a arătat că plinătatea vieţii spirituale poate fi trăită şi în lume şi a evidenţiat modurile fundamentale ale acestor trăiri, el a devenit un pionier în opera sa admirabilă de a canaliza marea renaştere isihastă a secolului al XIV-lea în lume, ca renaştere a *vieţii liturgice şi sacramentale*. A creat astfel bazele pentru o spiritualitate socială ortodoxă. Această operă, a cărei semnificaţie pentru zilele noastre este evidentă, e necesar să fie continuată.

Dar la fel de preţioasă e învăţătura lui Cabasila despre *noua organizare pe care o dobândeşte lumea* atunci când se transformă în Biserică, ca şi despre problema concretă şi critică *a organizării înseşi*. Aceste puncte ale învăţăturii lui Cabasila e necesar să fie semnalate în continuare.

Reconstituirea lumii în Biserică se obţine prin lărgirea şi reorganizarea liturgică a dimensiunilor fundamentale care definesc lumea, respectiv a timpului şi a spaţiului.

Sărbătorile bisericeşti risipite de-a lungul unui an reprezintă asemenea centre care organizează într-o nouă dimensiune *timpul*. Paştile, Naşterea Domnului, Adormirea Maicii Domnului şi celelalte sărbători, cu posturile şi slujbele lor, dau timpului o nouă orientare şi dimensiune. Fără a fi desfiinţat, timpul creatural, plan, cu modul lui specific este depăşit. Acelaşi scop, lărgirea şi reorganizarea timpului, îl vizează şi pomenirile zilnice ale Sfinţilor şi Martirilor, ca şi

ciclul săptămânal şi zilnic al Laudelor bisericeşti. Această transfigurare a timpului se realizează şi se manifestă prin excelenţă aşa cum am relatat ceva mai pe larg mai sus, în dumnezeiasca Euharistie în care culminează toate slujbele, posturile şi sărbătorile.

In mod similar se obţine noua organizare a *spaţiului*, care se realizează prin excelenţă în dumnezeiasca Euharistie, dar nu se epuizează acolo tocmai pentru că Euharistia însăşi nu se epuizează în celebrarea duminicală. Cartierul unde oamenii îşi petrec viaţa de zi cu zi supusă condiţionărilor, se schimbă atunci când este organizat ca parohie în jurul bisericii, iar împreună cu el se schimbă şi viaţa oamenilor, din moment ce în Biserică oamenii nu se caracterizează prin însuşirile lor sociologice (bogaţi, săraci, cultivaţi, analfabeţi, etc.), ci se cunosc după numele lor de botez şi sunt chemaţi să trăiască ca fraţi. În acelaşi mod poate să se schimbe o provincie atunci când este organizată ca episcopie bisericească şi poate să se schimbe şi întreaga lume locuită, atunci când vrea să trăiască şi să abordeze problemele ei în acord cu modelul Sinodului Apostolic şi al celor Ecumenice, adică prin reflectarea în comun asupra tuturor problemelor sub insuflarea Duhului: "Părutu-s-a Duhului Sfânt şi nouă" (F.Ap.15,28). Dar chiar şi cele mai mărunte griji omeneşti: construcţia unei case, deschiderea unui magazin, semănarea unui ogor se schimbă atunci când credincioşii le leagă conştient de Biserică prin sfinţirea lor. Casa, magazinul ogorul, nu sunt numai simple frânturi ale spaţiului cunoscut nouă, ci devin celule ale organismului bisericesc în care omul poate să trăiască viaţa cerească infinită, fără să respingă cadrele concrete ale vieţii pământeşti. Acest *alt conţinut şi altă organizare* a condiţiilor cunoscute în care se rostogoleşte viaţa omenească e marele dar al Bisericii făcut lumii. La această transformare cheamă Hristos lumea.

Dar Biserica, în calitatea ei de comunitate concretă de oameni, ca organism văzut în spaţiu şi timp, are şi în ea însăşi *axe de organizare mai concrete*. Aceste axe concrete, în jurul cărora se articulează organizarea sa şi se dezvoltă viaţa ei

sacramentală, sunt după Cabasila trei:

Întâi de toate e *Sfântul Jertfelnic* (Altar) care este singurul lucru din întreaga creaţie, afară de oameni, care se unge cu Sfântul Mir. Iar Sfântul Mir, cum spune Dionisie Areopagitul şi repetă Cabasila, "introduce pe Hristos" (633 C). Astfel în creaţie există un punct sensibil concret în care este sigură şi stabilă prezenţa sacramentală a Creatorului. Din acest motiv jertfelnicul reprezintă "obârşia (începutul)... oricărei celebrări" (625 A). Prin Mirungere această piatră a fost înălţată şi reprezintă în continuare într-adevăr şi în mod real mâna lui Hristos care susţine, desăvârşeşte şi oferă Tainele. "Jertfelnicele imită mâna Domnului şi de la această masă sfinţită ni se oferă pâinea ca Trup al lui Hristos şi bem Sângele Lui ca din însăşi Mâna Aceluia" (577 D - 580 A). Pe altar (sau antimis, care ţine locul uneori) e prezent şi activ sacramental Hristos. De aceea altarul este "cel ce sfinţeşte darul" (580 AB).

Dar altarul este întemeiat şi sfinţit de *Episcop*. Întreaga celebrare a sfinţirii bisericii, aşa cum o analizează Cabasila în capitolul V al lucrării "*Despre viaţa în Hristos*, are drept scop să indice faptul că modelul altarului e Episcopul "pentru că templu al lui Dumnezeu şi jertfelnic cu adevărat dintre toate cele văzute poate să fie numai firea oamenilor" (629 ABC). Aşa cum artistul are primul în mintea lui ceea ce crează, tot aşa şi Episcopul, jertfelnicul însufleţit al lui Dumnezeu, întipăreşte pe piatră ceea ce este el însuşi. Mai mult, el "parfumează masa cu miresme de ale noastre, cu vin şi miere: ultimul produce desfătare iar primul ajută vieţii", astfel ca, înainte de dumnezeiescul Mir care "introduce pe Hristos", să introducă în Masă "toate cele omeneşti" (633 AB). Pentru că numai o masă realmente omenească poate deveni altar al lui Dumnezeu. Şi în acest punct devine evidentă dimensiunea antropologică şi cosmologică a eclesiologiei lui Nicolae Cabasila.

A treia dimensiune fundamentală a organizării lumii transformate în Biserică sunt *Sfinţii*. De aceea în slujba sfinţirii, după Mir şi Episcop, o poziţie centrală e acordată moaştelor Sfinţilor. "Pentru că puterea jertfelnicului e mirul, trebuia ca el

să aibă şi materia supusă acestei puteri, căci aşa ea poate fi activă mai eficient, cum sunt focul şi lumina trecând prin corpurile potrivite" (636 A). Dar "nimic nu este mai înrudit cu Tainele lui Hristos decât Martirii care au în comun cu Hristos şi trupul şi sângele şi felul morţii şi toate celelalte, ca Unul care este cu ei şi când erau vii, dar şi atunci când s-au săvârşit din viaţă... fiind amestecat şi unit cu ţărâna lor" (636 B).

Din cele de mai sus devine limpede că, după Cabasila, există o relaţie interioară între altar, episcop şi sfinţenie. Şi această relaţie *este centrul* şi *conţinutul lor comun: Hristos*. Aşa cum altarul "este Iisus" (580 A), tot aşa şi arhiereul real care săvârşeşte Euharistia este Hristos: "Hristos este Cel ce săvârşeşte această lucrare sfântă" (477 A). Dar şi Moaştele Sfinţilor poartă efectiv în ele pe Hristos şi reprezintă oarecum celelalte taine, din moment ce, "dacă se poate găsi ceva din cele văzute care să conţină pe Mântuitorul, acestea sunt aceste oseminte" (636 B).

Aceste trei axe, în jurul cărora se constituie organizarea şi unitatea Bisericii, nu se pot separa între ele. Episcopul are nevoie de altar şi de sfinţi, altarul de episcop şi moaşte, sfinţii de episcop şi altar. Fiecare din acestea trei îşi găseşte plinirea în celălalt şi este determinat de celălalt. Ele reprezintă trei condiţii, trei premize care sfârşesc în *dumnezeiasca Euharistie* în care se realizează şi se revelează în plenitudinea lor adevărul şi unitatea Bisericii. *Dacă una din cele trei lipseşte nu se poate săvârşi Euharistia.*

Tulburarea echilibrului, accentuarea unilaterală a uneia din acestea trei, duce la scindarea unităţii şi dezorganizarea vieţii bisericeşti şi, inevitabil, la scindarea şi dezorganizarea Bisericii ca Trup al lui Hristos. Multe din ereziile şi schismele ce se observă în Biserică se datorează acestei tulburări, ca şi multe din dificultăţile pe care le întâmpină azi Biserica Ortodoxă însăşi în realizarea plinătăţii unităţii şi organizării ei văzute.

Dar în perspectiva eclesiologică universală (catolică) a lui Cabasila, perspectivă în acelaşi timp hristologică, pnevmatologică şi cosmologică, e posibil să găsim soluţia lor şi a multor altor probleme la fel de critice pe care le înfruntă astăzi

Biserica. Probleme care au legătură nu numai cu unitatea şi organizarea ei, ci şi cu activitatea pastorală şi misiunea ei, cu relaţia cu lumea, cu efortul de determinare a unei trăiri actuale a vieţii ascetice, morale, etc. Din moment ce, aşa cum accentuează insistent Cabasila, Biserica e lumea transformată în Trup al lui Hristos şi făcută vie de Duhul, problemele Bisericii nu sunt chestiuni interne ale unei comunităţi închise, ci prin însăşi natura lor, sunt problemele constituţiei, unităţii şi vieţii lumii.

Este evident că Nicolae Cabasila cheamă cercetarea eclesiologică şi teologică a zilelor noastre să depăşească caracterul istorico-filologic îngust, confesional şi juridic-canonic, să lase şcolile şi să iasă în orizontul deschis al Iconomiei dumnezeieşti, adică al lucrării pe care o face "până acum" Tatăl, ca să transforme prin Duhul lumea - şi propria noastră lume actuală - în Trup al Fiului Său.

5. Trupul cosmic al Mântuitorului Hristos : transformarea eshatologică a universului

Această eclesiologie a lui Cabasila, dar şi antropologia şi întreaga lui învăţătură despre viaţa spirituală sunt luminate interior de Venirea aşteptată a Domnului.

Ştim că Logosul a îndumnezeit natura umană pe care a asumat-o şi că Fericitul Trup care s-a zămislit de la Duhul Sfânt şi Fecioara Maria este izvorul şi spaţiul trăirii vieţii spirituale. De asemenea, am văzut că pâinea Euharistiei e cu adevărat şi în mod real Trupul Domnului şi că în acest Trup lumea se altoieşte şi se transformă în Biserică prin Taine. Întreaga învăţătură a lui Cabasila sfârşeşte în aceea că acest Trup, adică Trupul Iisus-ului istoric care este Pâinea Euharistiei şi totodată Trupul Bisericii, va străluci la a Doua Venire *ca marele trup cosmic al Mântuitorului Hristos.*

"Pâinea aceasta, trupul acesta, pe care luându-l de la această masă de aici, îl vor duce acolo sus, acesta este cel ce se

va arăta atunci tuturor ochilor pe nori şi va arăta strălucirea sa de la răsărit şi până la apus într-o clipită, asemenea unui fulger". Raza dumnezeirii în care trăiesc sfinţii încă din această viaţă nu-i va părăsi. Dimpotrivă, când se va arăta Hristos, atunci "şi ţărâna aceasta (trupurile moarte ale sfinţilor) îşi va arăta frumuseţea, când va apare fiind mădular al acelei străluciri, se va potrivi cu Soarele şi va emite o rază comună cu el". Trupurile Sfinţilor vor străluci cu lumina Trupului Aceluia (624 AB).

Urmând Apostolului Pavel, misticul bizantin numeşte învierea cea de obşte de la a Doua Venire "răpire". "Fiindcă vom fi răpiţi, zice, pe nori în întâmpinarea Domnului în văzduh" (I Tes.4,17). De aceea, Domnul i-a numit pe sfinţi "vulturi". "Căci unde va fi stârvul acolo se vor aduna vulturii" (Matei 24, 28). Ceea ce se întâmplă cu greutăţile mari, care, atunci când se rup legăturile ce le ţin sus - interpretează Cabasila - cad cu putere pe pământ, se va întâmpla şi cu trupurile Sfinţilor care, "atunci când se va arăta libertatea lor, se vor avânta cu un elan irezistibil spre Hristos, purtate spre locul lor" (624 C). Trupul înviat al Creatorului întrupat va străluci ca şi centrul real al atracţiei cosmice care le va atrage la sine pe toate.

Fiecare om îşi va regăsi atunci trupul său. "Reunindu-se cu capul, oasele, mădularele şi părţile trupului vor reconstitui "integritatea" umană. Ceva similar se va petrece şi cu Mântuitorul Hristos, Capul comun al tuturor". De abia va străluci Capul pe norii cerului, şi "mădularele lui se vor lua de peste tot" ca să alcătuiască astfel Trupul Lui mare (624 BC).

Dar mădularele Trupului cosmic vor fi persoane. De aceea, şi Trupul va fi, în acelaşi timp, Familie, Euharistie, Cor. "Căci arătându-se Stăpânul, El va fi înconjurat de corul robilor lui cei buni şi, strălucind Acela, vor străluci şi ei. Ce privelişte! Să vezi pe nori mulţime mare de luminători, oameni ridicaţi în zbor să prăznuiască un praznic fără putinţă de asemănare, popor de dumnezei în jurul lui Dumnezeu, frumoşi în jurul Celui frumos, casnici în jurul Stăpânului" (649BC). Sfinţii vor fi în veacul viitor "dumnezei înconjurând pe Dumnezeu şi moştenitori ale celor ale Sale şi împărăţind aceeaşi împărăţie cu El" (520 C).

Dumnezeu-Omul va străluci ca *"Dumnezeu în mijlocul dumnezeilor"*, ca un corifeu frumos conducând corul frumos al Sfinţilor: "Corifeu frumos al unui cor frumos" (624 B).

Imaginea aminteşte Apocalipsa, această nouă cosmogonie (naştere a lumii) în Mântuitorul Hristos: "Strălucind, El coboară pe pământ din cer, iar pământul ridică alţi sori pentru Soarele Dreptăţii. Şi toate se umplu de lumină". (649 D).

NOTE

a). Operele lui Cabasila *Despre Viața în Hristos* și *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii* sunt publicate (în original grec) în *Patrologia* lui Migne, tomul 150, coloanele 493-726, respectiv 368-492, ediție la care trimitem mai jos indicând în paranteză numai numărul coloanei și secțiunea ei. *Omiliile mariale* au fost editate în seria "Epí tàs pigás" nr.2, a Editurii Apostoliki Diakonia, cu titlul *He Theometor*, la care trimitem cu prescurtarea *Th* și indicarea în paranteză a paginii. Pentru celelalte opere ale lui Cabasila, ca și pentru viața, locul lui în sec.XIV și importanța lui, vezi P.Nellas, *Prolegómena eis tén meléten Nikoláou tou Kabásila*, Athena, 1968.

b). "Păcatul era viu și era cu neputință să ne răsară viața cea adevărată" (513 D)

c). Dincolo de închiderea în stricăciune, păcatul are și alte dimensiuni. Este *"boală"* pentru om, *"anarhie"* pentru creație, *"aservire (înrobire)* diavolului, *"ocară"* și *"vrăjmășie"* împotriva lui Dumnezeu. Toate acestea, ca și modurile concrete în care Hristos a izbăvit umanitatea de ele se găsesc expuse pe larg în cartea noastră. *He peri dikaióseos tôu anthrópou didaskalía Nikoláou tôu Kabásila*, Peiraieus, 1975.

d). "În general însă ce pot să facă pentru noi celebrările (Tainelor)?. Ne pregătesc pentru viața viitoare. *Fiindcă ele sunt puterile veacului viitor de care vorbește Pavel*". (688 D).

e) Când cităm în continuare în pasaje din Cabasila facem trimiterea direct la sfârșitul lor.

f). Dăm și continuarea pasajului: "El este Cel prin care putem umbla, El este și calea, și tot El și oprirea și capătul căii. Suntem mădulare, El este cap; trebuie să luptăm, și El luptă împreună cu noi; pentru cei ce se disting în luptă este arbritru; de biruim, îndată El Însuși este cununa. Astfel de pretutindeni El ne întoarce spre El Însuși și nu

lasă mintea noastră să ia seama la nimic din celelalte, nici să se îndrăgostească de ceva din cele ce sunt. Căci chiar dacă ne mișcăm pofta într-acolo, El o oprește și potolește; și dacă o îndreptăm acolo, El este iarăși aici; și dacă e altundeva, El ocupă și această cale și pune mâna pe cei ce o au. "Dacă mă voi înălța la cer, tu acolo ești, zice (Psalmistul), dacă cobor în iad, tu acolo ești" (Ps.138, 8)" (580 D - 501 A).

g). Cabasila stăruie mult asupra faptului că expresiile biblice care vorbesc despre unirea omului cu Hristos nu sunt simple asemănări, ci au un conținut real. Face continuu lungi analize ale acestor expresii, mai cu seamă în legătură cu dumnezeiasca Euharistie. Dăm drept exemplu analiza pe care o face la versetul Epistolei către Evrei "a Cărui casă suntem noi" (3, 7) în legătură cu versetul Evangheliei după Ioan "cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu rămâne în Mine și Eu în el" (6, 56). Dumnezeiasca Euharistie, scrie, e cea care "ne sălășluiește în Hristos și sălășluiește pe Hristos în noi... astfel încât *și locuim și suntem locuiți și ne facem un duh cu El*". Și atunci când Hristos rămâne în noi ca în locuința Lui, ce lucru ne mai poate lipsi și pe care să nu-l avem, ce bine ne mai poate scăpa? Când, iarăși, noi locuim în Hristos ca în casa noastră, ce mai putem dori să avem și nu avem deja? "Este și locuitor și locuință. Fericiți suntem de o asemenea locuință, fericiți că ne-am făcut locuință (unui asemenea locuitor)". Ce altceva putem să mai vrem "când El este atât de unit cu noi, pătrunde toate ale noastre, deține toate cele dinlăuntrul nostru și este și în jurul nostru?" Nici un rău exterior nu ne mai poate afla, pentru că Hristos ne învăluie ca o casă atunci când acesta ne urmărește, după cum ne curățește și de orice rău interior din moment ce locuiește în noi și umple cu El însuși toată existența noastră (584 BCD).

h). Când "este săvârșită și încheiată toată lucrarea sfântă... marea victimă sfântă junghiată pentru lume se vede zăcând pe sfânta masă. Căci pâinea, trupului Domnului nu este chip... *ci însuși Trupul preasfânt al Stăpânului*, care a primit toate suferințele, ocările și batjocurile, trupul răstignit și înjunghiat, care a dat lui Ponțiu Pilat mărturia cu bună, cel pălmuit, încununat cu spini, scuipat, adăpat cu fiere. Asemenea și vinul este *însuși Sângele scurs din trupul cel înjunghiat*. Acesta este trupul, acesta sângele cel alcătuit de Duhul

Sfânt, născut de Prea Sfânta Fecioară, îngropat, înviat a treia zi, înălțat la ceruri și care șade de-a dreapta Tatălui" (425 CD).

i). Cum e și firesc, în acest eseu nu facem decât o prezentare mult prea sinoptică și o interpretare la fel de sinoptică a învățăturii lui Cabasila. Suntem constrânși să lăsăm deoparte puncte importante, cum e acela că dumnezeiasca Euharistie reprezintă conținutul real al *Împărăției* eshatologice. Vom avea o înțelegere mult mai adâncă a ceea ce se întâmplă în dumnezeiasca Euharistie, dar și a ceea ce este Împărăția Cerurilor, dacă avem în vedere pasajele de mai jos: "Ceea ce făcea desfătarea și fericirea celor de acolo, fie paradis, fie sânuri ale lui Avraam, fie locuri lipsite de întristare și suferință, luminate cu verdeață și de odihnă sufletelor, fie însăși împărăția, nu era nimic altceva decât acest Potir și această Pâine" (461 D). Și: "S-a arătat că toată odihna sufletelor și toată răsplata virtuții, mică și mare, nu sunt nimic altceva decât această Pâine și acest Potir... De aceea, Domnul numește desfătarea sfinților în veacul viitor "cină": ca să arate că acolo nu există nimic mai mult decât această masă" (465 AB).

j). De altfel, însăși Tainele nu lucrează fără conlucrarea omului: "În două moduri se zice că lucrează harul în cinstitele daruri: într-un mod în care acestea sunt sfințite, iar în altul în care harul se sfințește prin ele. Pe primul, faptul că harul lucrează în sfintele daruri nu-l poate împiedica nici unul din relele omenești; al doilea însă *are lipsă și de râvna noastră*. De aceea este și împiedicat de ușurătatea noastră. Căci harul ne sfințește prin sfintele daruri dacă ne-am apropiat cum se cuvine de sfințenie, dacă însă cade în oameni nepregătiți, nu aduce nici un folos și să așează în noi o vătămare înmiită" (444 D - 445 A). O dezvoltare pe larg a acestei teme concrete în cartea mea, *He peri dikaióseos*... p.137-158. În general despre tema conlucrării (sinergiei) care deține un loc central la Cabasila și despre care el face unele din cele mai pătrunzătoare observații care au existat vreodată, vezi omiliile mariale din *He Theometor*.

k). "Fiindcă atunci când aceste lucruri au reușit să prindă în ele mintea și să ocupe sufletul, nu e ușor pentru el să-și întoarcă gândul spre altceva și să-și strămute pofta altundeva, atât de frumoase și de atrăgătoare sunt ele; pentru că binefacerile îl biruie prin mulțimea și

măreția lor iar afecțiunea care-l atrage spre ele e prea mare pentru a mai cădea în gânduri omenești. Fiindcă așa cum la oameni, afecțiunea îi face pe cei îndrăgostiți să iasă din ei înșiși atunci când covârșește inimile și devine mai mare decât cei ce o privesc, în același mod dragostea pentru oameni l-a golit, (deșertat) pe Dumnezeu (Fil.2,6). Fiindcă El nu cheamă la Sine pe robul pe care l-a iubit rămânând pe locul Său, ci coboară El însuși în căutarea lui; Cel bogat vine la cel sărac și apropiindu-se își declară El însuși dorul său și caută același lucru; respins nu se retrage; ocărât nu se înfurie; prigonit se așează la porți; face toate ca să arate cine iubește; ia asupra sa suferințele și moare" (644 D - 645 A).

l). Astfel, înainte de Hristos nu putea nimeni să fie fericit, *"fiindcă lucrul dorit [to pothoúmenon]nu era nicăieri.* Dar "pentru cei care L-au gustat pe Mântuitorul, este prezent însăși acest lucru dorit pentru care dragostea *[éros]*omenească a fost făcută de la început ca după un canon și un hotar, ca o visterie deajuns de mare și de largă *să poată primi pe Dumnezeu*" (560 D).

m). *Gnóme* înseamnă aici "voință" *(boulese)*.

n). Folosirea expresiei deosebit de intense *"a cumpăra" (agorázo)* de către Pavel și Cabasila, expresia *"nu sunteți ai voștrii"* precum și expresia paralelă *"robi ai lui Dumnezeu"* pot părea exagerate și aspre pentru cititorul contemporan. Nu avem aici posibilitatea de ne întinde la o analiză mai adâncă a lor. Trimitem pe cititorul care dorește să vadă cum prin aceste expresii este evidențiat binele suprem *al libertății*, cum concepția ortodoxă despre mântuire e identică cu corectarea în om a libertății lui și cum în procesul mântuirii, înțeles adecvat, funcționează libertatea, la textele înseși lui Cabasila sau la cartea noastră *He peri dikaióseos*... p.137-168, mai ales p.117-125: Eliberarea.

o). Ioan Hrisostom, *Omilia la "în aceasta veți cunoaște"* 6, P.G.56, 277.

III.

CADRELE ANTROPOLOGICE ŞI COSMOLOGICE ALE UNIRII CU DUMNEZEU

Studiu asupra rânduielii Canonului Mare

1. Cadrele cosmologice

"Joi în a cincea săptămână din Sfântul şi Marele Post, se toacă la al patrulea ceas din noapte. Şi adunându-se toţi în biserică, preotul dă binecuvântarea şi se începe Utrenia după rânduială. După cei şase Psalmi, se cântă Aliluia şi troparele Treimice ale glasului de rând şi se citeşte catisma a opta din Psaltire. După care se citeşte Viaţa Cuvioasei Maria Egipteanca, în două stări. Apoi, după Psalmul 50, începem îndată să cântăm Canonul Mare, care se zice rar, cu glas umilit şi cu inimă înfrântă, făcând la fiecare tropar câte trei metanii şi zicând: "Miluieşte-mă, Dumnezeule, miluieşte-mă!".

Aceste îndrumări ale Triodului despre felul cum se cuvine a cânta Canonul Mare nu descriu pur şi simplu cadrele tipiconale, ci *cadrele* mai generale, *cosmologice* şi *antropologice* în care se săvârşeşte acest oficiu liturgic. Îndrumările tipiconale precizează anumite condiţii în care rugăciunea poate fi adevărată, rodnică şi cu efect, şi anume cadrele în care omul poate să se concentreze în Dumnezeu, să se alipească cu stăruinţă şi osteneală de El, să curăţească, lumineze şi restaureze, să ofere şi să unească cu Dumnezeu dimensiunile existenţei sale: minte, voinţă, sentiment, simţire, trup.

Scularea la ceasul al patrulea din noapte - adică în jurul miezului nopţii - adunarea în Biserică, binecuvântarea preotului, cei şase Psalmi, a căror citire simbolizează vremea celei de-a doua Veniri (de aceea în biserică domneşte un întuneric şi o

linişte absolută) după care urmează îndată imnul creaţiei şi uimirea faţă de Dumnezeu Cel în Treime - Aliluia şi troparele Treimice - precum şi citirea Psaltirii care pregăteşte ca o trâmbiţă de luptă pe credincioşi pentru îndelungata luptă nocturnă, sunt primele elemente care, reconstituind timpul curgător şi spaţiul, crează alte condiţii, la fel de reale ca şi acelea, şi în care poate avea loc lucrarea prin excelenţă a omului: rugăciunea.

Aceste condiţii de bază ale oricărei utrenii sunt precizate în continuare mai pe larg în legătură cu conţinutul special şi scopul concret al Deniei Canonului Mare. Se citeşte Viaţa Cuvioasei Maria Egipteanca pentru a detaşa mintea şi voinţa credincioşilor de iubirea faţă de lume şi a le călăuzi pe urmele paşilor Cuvioasei, în inima pustiei, în inima misterului pocăinţei.

Astfel pregătiţi, credincioşii rostesc în picioare Psalmul 50, Psalmul pocăinţei, şi încep îndată cursa maraton a Canonului Mare la care e chemat să ia parte omul întreg: *"Vino, ticăloase suflete, împreună cu trupul tău, / de te mărturiseşte Ziditorului a toate / şi te depărtează acum de nebunia [iraţionalitatea] dinainte, / şi adu lui Dumnezeu lacrimi de pocăinţă"* (I, 2). "Sufletul" atrage "trupul" dinainte pregătit cu postul şi privegherea la închinăciune neîntreruptă - trei metanii pentru fiecare din cele 300 de tropare ale Canonului - şi la *"lacrimi"* din inimă, pentru ca rugăciunea să devină *"mărturisire"* din adânc, strigăt al existenţei umane după *"raţionalitatea"* ei pierdută.

Un alt dat care descrie cadrele pe cât de noi pe atât de reale în care se săvârşeşte acest oficiu liturgic, şi anume *noile dimensiuni pe care le iau spaţiul şi timpul reconstituit*, sunt persoanele efectiv active în acţiunea cultică, în afară de credincioşi.

Întâi de toate este *Dumnezeu Cel în Treime*. În jurul tronului Său se strâng credincioşii. Noaptea care cu întunericul şi tăcerea ei face nemişcate simţirile trupeşti, "Aliluia", troparele Treimice de la început, pictura bisericii, toate ajută existenţa umană să se întoarcă spre Dumnezeul Cel în Treime, să se aşeze

înaintea Lui: *"Ţie strig cântarea cea mare/ cea întreit cântată / întru cei din înălţime"* (IV,28). Scopul e ca, strânşi în Biserică, credincioşii să se regăsească în Casa Tatălui, iar lumea să se schimbe prin pocăinţă şi rugăciune şi să redevină în Biserică, Vechea Vatră.

Prezentă activ prin excelenţă e *a doua Persoană a Sfintei Treimi* cu eficienţa pe care am putea-o numi *fizică*, din momentul în care segmentul creat din lumea noastră pe care l-a asumat şi l-a făcut infinit, făcându-l Trupul Său, e Biserica în care spaţiul şi timpul nostru îşi găsesc noi dimensiuni, ce ne îngăduie să săvârşim acţiunile cultice în genere. Adunarea credincioşilor devine literalmente Trupul lui Hristos. Hristos este Casa noastră.

Dar Cuvântul întrupat, Domnul nostru Iisus Hristos, este prezent şi cu o eficienţă nemijlocită, *existenţială*. El este Răscumpărătorul iubitor de oameni, Mirele răstignit care bate cu iubirea lui la inimile credincioşilor şi cheamă la o tainică unire de iubire. Aşa cum o percepem derulându-se tropar după tropar, ţesătura Canonului Mare face evident faptul că rugăciunea credincioşilor nu este un monolog, ci o voce a unui dialog care are loc în adâncurile tainice ale existenţelor umane.

Prezentă apoi cu o eficienţă specială e *Prea Sfânta Fecioară Maria*. Trupul ei propriu e trupul Dumnezeu-omului: Biserica. Maria e *"Născătoare de Dumnezeu"*. În ea s-a realizat marea minune ca *"Unul din Treime"* să se facă ceea ce suntem noi. Ea este Uşa şi Scara ce uneşte cerul şi pământul, care crează în limitele spaţiului şi timpului nostru o ruptură mântuitoare şi coboară de acum în lume *"cele mai presus de lume"*: *"Lăudămu-te, bine te cuvântăm, /închinămu-ne ţie, Născătoare de Dumnezeu,/ că ai zămislit pe Unul din Treimea cea nedespărţită, / pe Unul Fiu şi Dumnezeu; / şi însuţi ne-ai deschis nouă celor de pe pământ / cele cereşti."* (VII, 22).

Prea Sfânta Fecioară e şi mângâietoarea plină de afecţiune a credincioşilor în vremea aridă a postului, apărătoarea lor în lupta cea de toată noaptea a rugăciunii, călăuzitoarea la Hristos, mijlocitoarea pentru păcate, cea care conduce sufletul

ca pe o mireasă la unirea lui tainică cu Mirele Hristos. Ea e prezentă de la începutul şi până la sfârşitul slujbei: Credincioşii dialoghează cu ea, ca şi cu Hristos.

Mai e prezentă încă şi *Cuvioasa Maria Egipteanca*. Citirea vieţii ei n-are simplul scop de a emoţiona credincioşii. Ea are o funcţie mult mai profundă şi mai reală în cadrul slujbei. Credincioşii ortodocşi ştiu bine că sărbătoarea unui sfânt nu e o simplă cinstire adusă Sfântului sau o rememorare a vieţii lui făcută în scopuri pur didactice. Ea este mult mai mult: o participare reală la viaţa, luptele, biruinţa şi slava lui. Astfel, citirea vieţii lui se face pentru a-l aduce în mod adevărat şi real în mijlocul nostru pe Sfânt, cu toată viaţa şi luptele lui; de aceea în paralel cu aceasta se face o litanie şi se pun într-un loc vizibil din toate părţile, moaştele lui ori, când acestea lipsesc, icoana sa, iar credincioşii sunt miruiţi din untdelemnul moaştelor sau icoanei Sfântului. Citirea vieţii Sfântului e un act *liturgic*. Se face adică într-un *alt* timp, cel liturgic şi crează, împreună cu toate celelalte elemente tipiconale, un *alt* spaţiu-liturgic.

În acest spaţiu nou şi timp nou, actele săvârşite şi cuvintele rostite, au alte dimensiuni şi raporturi, au alt conţinut şi o altă rodnicie. Astfel, citirea liturgică a vieţii Cuvioasei Maria Egipteanca o face prezentă într-un mod tainic în adunarea credincioşilor pe Cuvioasa însăşi, pentru a-i însoţi şi lupta împreună cu ei lupta pocăinţei şi a rugăciunii. De aceea, la sfârşitul fiecărei cântări (ode) a Canonului există două tropare prin care credincioşii i se adresează : *"Cel pe care l-ai iubit şi l-ai dorit Maică, / pe ale Cărui urme ai mers, / Acesta te-a aflat şi ţi-a dat pocăinţă / ca unul singur Dumnezeu milostiv [compătimitor]/ Pe care roagă-l neîncetat, / să ne izbăvească de patimi şi de primejdii şi pe noi"*.

În acelaşi mod tainic e prezent şi *Sfântul Andrei*, cel ce a compus Canonul. Biserica a încorporat în Canonul său, la sfârşitul fiecărei ode, câte un tropar care se adresează în special Sfântului. Desigur, cercetarea ştiinţifică care vrea să studieze Canonul în mod ştiinţific, lasă deoparte aceste tropare ca "ulterioare" şi "neautentice", scopul ei fiind de a evalua poezia

lui Andrei Criteanul şi de a o plasa în istoria literaturii bizantine. În acelaşi fel, ştiinţa teologică se străduieşte să găsească noţiunile de teologie care se ascund în secţiunea autentică a Canonului. Pentru ştiinţă, confuzia epocilor ce caracterizează textul imnologic e stranie şi nepermisă.

Dar pentru Biserică nu există confuzie. În Sinaxarul care se citeşte la fiecare utrenie după oda a şasea şi care expune cauza, conţinutul şi scopul adunării liturgice, Biserica explică ce este Canonul Mare, care e autorul lui, pentru ce a fost legat de viaţa Cuvioasei Maria Egipteanca scrisă în secolul al VII-lea de Sofronie, patriarhul Ierusalimului, şi dă în general informaţiile istorice pe care ea le socoteşte că sunt necesare. Dar Biserica trăieşte şi se mişcă într-o profunzime diacronică care conţine dar depăşeşte cu mult timpul unidimensional delimitat de informaţiile istorice. În această profunzime diacronică diversele puncte ale timpului istoric se întâlnesc şi astfel nu e deloc straniu ca Sf. Andrei, arhiepiscop al Cretei în secolul al VIII-lea şi compozitor al Canonului Mare, să fie prezent de fiecare dată când Biserica săvârşeşte acest Canon şi să-i iniţieze [a] pe credincioşi în lucrarea tainică a rugăciunii şi pocăinţei. Sau, ca să o spunem altfel, prin această acţiune liturgică, ca şi în toate celelalte acţiuni bisericeşti, credincioşii pătrund în însuşi adâncul timpului, în care, după profunda expresie a Epistolei către Diognet [b], *"vremurile se adună"* în Biserică, Trupul lui Hristos, acest alt spaţiu, devin contemporani şi casnici ai Sfântului Andrei, ai Cuvioasei Maria, ai tuturor Sfinţilor, ai Prea Fericitei Fecioare, ai lui Hristos Însuşi. În aceste alte dimensiuni pe care le dobândeşte spaţiul şi timpul nostru cunoscut, persoanele se adâncesc şi prelungesc, se nemărginesc fără să-şi piardă ipostasul lor concret şi, mai cu seamă, se adâncesc şi prelungesc cuvintele şi evenimentele, din moment ce semnificaţia lor se îmbogăţeşte infinit.

Astăzi avem dificultăţi în a înţelege profunda raţionalitate a actelor bisericeşti (Taine, slujbe, cicluri de sărbători, rugăciune, asceză, pocăinţă) pentru că suntem împiedicaţi de concepţia unidimensională, plană, pe care o

avem asupra spaţiului şi timpului. *Dar în Biserică domină o altă cosmologie.* Această concepţie diferită asupra spaţiului şi timpului o exprimă pictura şi arhitectura bizantină şi pe aceasta o presupune şi imnografia bizantină. Ansamblurile arhitecturale, icoanele, imnele (*"Astăzi s-a spânzurat pe lemn..."/Veniţi să ne răstignim împreună cu El..."* etc) nu sunt figuri de limbaj sau hiperbole ale unei fantezii înzestrate, ci exprimă o realitate; tot aşa cum naşterea cea nouă pe care o dăruieşte Botezul, cuminecarea cu Trupul şi Sângele lui Hristos care are loc în dumnezeiasca Euharistie nu sunt metafore, ci realităţi. Dacă nu luăm în serios cadrele cosmologice şi antropologice diferite în care trăieşte şi se mişcă Biserica, e cu neputinţă să înţelegem arta bizantină, textele biblice, patristice şi liturgice, aşa cum e imposibil să înţelegem raţionalitatea şi realitatea pe care le include în el modul concret în care e constituită viaţa bisericească ca reorganizare şi prefacere activă, decisivă şi mântuitoare a dimensiunilor şi funcţiilor mărginite ale lumii create şi ale existenţei umane create.

În această *altă* perspectivă, eclesiologică, în care creaţia e înălţată la rang de mister, găsindu-şi adică în Hristos *armonia ei profundă, adevăratele dimensiuni şi funcţionalitatea ei plenară*, putem înţelege că, aşa cum l-a scris compozitorul lui şi-l săvârşeşte necontenit Biserica, Canonul Mare este diferit de un text literar pe care filologia academică contemporană îl poate analiza cu metodele ei sau de un text în care ştiinţa teologică ar putea căuta noţiuni teologice. Mai exact, am putea spune că este un text *literar* în deplinătatea lui, din moment ce prin profunda lui armonie, prin dimensiunile lui adevărate - extinse la infinit - şi deplina lui funcţionalitate divino-umană - el exprimă şi ajută pe om să pătrundă în acel timp şi spaţiu ale căror dimensiuni particulare le bănuieşte sau spre care priveşte şi pe care se luptă să le exprime adevărata artă. Şi este un text *teologic* în deplinătatea lui, din moment ce în el gândirea, arta, informaţia istorică, funcţionând ca rugăciune, îşi găsesc adevăratele dimensiuni şi funcţionalitatea lor deplină, devin mijloacele care îl călăuzesc pe om spre pocăinţă, adică spre

schimbarea şi remodelarea lui însuşi şi a mediului înconjurător. E un text teologic în deplinătatea lui fiindcă nu este un comentariu ştiinţific, ci un oficiu liturgic bisericesc, adică o acţiune care schimbă şi mântuieşte pe om şi lumea.

În acest spaţiu-timp nou al Bisericii domnesc *alte amintiri*, persoanele şi evenimentele Istoriei Sfinte a Mântuirii. După Sinaxar, sfântul compozitor al Canonului Mare *"a alcătuit cântul de faţă culegând şi strângând toată istoria Vechiului şi Noului Testament de la Adam şi până la Înălţarea lui Hristos şi propovăduirea Apostolilor"*.

Se ştie că pentru tradiţia ortodoxă linia Adam-Hristos defineşte adevărul istoriei, conţinutul mai profund şi scopul devenirii istorice. Astfel, de la Geneză la Apocalipsă Sfintele Scripturi reprezintă pentru Biserică cartea sfântă a lumii tocmai pentru că ea conţine *etapele centrale ale acestei deveniri istorice mai profunde*.

La acest flux adânc care conduce de la Începuturi până la Sfârşit, credincioşii fiecărei epoci raportează cele ale lor şi ale lumii lor astfel încât, cufundându-le în acesta, grefându-le pe axul central, să le transfere din efemer (din *"firea curgătoare a timpului"* VI, 12) în stabilitate, din limitele înguste ale cotidianului şi epocii în ceea ce în Hristos are veşnicia şi infinitul. Această strămutare (textul o numeşte *"trecere"*, "diábasis") reprezintă nucleul pocăinţei şi unul din scopurile centrale ale lucrului citirii Scripturilor şi a rugăciunii.

Toate acestea *"le-a potrivit [armonizat] foarte frumos şi cu mult meşteşug Cel întru Sfinţi Părintele nostru Andrei, arhiepiscopul Cretei"* în Canonul cel Mare al său.

Invocând memoria lui Solomon care *"făcând vicleşug înaintea lui Dumnezeu / s-a depărtat de El"* (VII, 10), păcătosul încă nepocăit este călăuzit să conştientizeze faptul că, rămânând departe de Dumnezeu, îşi are viaţa *"asemănată"* stricăciunii.

Prezentând noaptea întreagă uşa Împărăţiei deschisă după Întruparea lui Hristos şi pe tâlhari şi desfrânate grăbindu-se răspunzând chemării lui Iisus, să *''răpească''* Împărăţia prin schimbarea radicală, prin *"prefacerea"* pocăinţei, acesta îi

întăreşte pe cei şovăielnici ca, părăsind ezitarea, să vină în spaţiul unde păcătoşii se transformă în sfinţi:

"Hristos s-a făcut om/ chemând la pocăinţă pe tâlhari şi pe desfrânte./ Suflete, pocăieşte-te, / că s-a deschis acum uşa Împărăţiei / şi o răpesc înainte / fariseii, vameşii şi desfrânţii / prefăcându-şi viaţa prin pocăinţă". (IX, 6)

Iar pe credinciosul pregătit îl aruncă dintr-o dată în corul marilor rugători ai Domnului, făcându-l să strige unindu-şi glasul lui împreună cu ei:

"Ca tâlharul strig Ţie: pomeneşte-mă, / ca Petru plâng cu amar/. Iartă-mă, Mântuitorule, strig ca şi vameşul/, lăcrimez ca şi desfrânata. / Primeşte-mi tânguirea, ca oarecând pe cea a Cananeencei" (VIII, 14)

În acest mod, amintirile istoriei sfinte devin vii. Evenimentele mântuirii devin actuale în credincioşii care se mântuiesc astăzi. Şi actualitatea în care sunt reînviate evenimentele mântuirii se dilată, cuprinde necuprinsul, sparge barierele spaţiului şi ale timpului, se prelungeşte şi adânceşte la infinit.

Această *prefacere sau schimbare a minţii sau transfigurare a datelor naturale (fizice)*, sau oricum altfel am vrea să o numim, şi care conduce spre omul cel nou şi spre creaţia cea nouă în Hristos *este mântuirea*. Ea se realizează în mod fundamental în dumnezeiasca Euharistie unde creatul, împărtăşindu-se deplin cu necreatul, devine infinit şi se îndumnezeieşte şi constituie conţinutul şi scopul întregii vieţi bisericeşti sacramentale şi ascetice: al Tainelor, sărbătorilor, slujbelor, rugăciunii, postului, privegherii.

Această procedură, pe care tradiţia ortodoxă apostolică şi patristică a fixat-o cu o profundă cunoaştere a alcătuirii psihosomatice a omului şi a relaţiilor omului cu lumea, are drept premize cadrele cosmologice şi antropologice, care sunt totodată cadrele obârşiei şi scopului creaţiei, precum şi acelea pe care le-a creat eşecul omului în a-şi atinge scopul, ca şi intrarea personală a lui Dumnezeu în spaţiul şi timpul creat. Aceste cadre sunt descrise limpede în Sfintele Scripturi ca facere a

lumii şi a omului, ca şi cădere şi călăuzire a umanităţii, ca Întrupare a lui Dumnezeu, Răstignire, Înviere şi Înălţare a Dumnezeu-Omului, ca venire a Duhului şi ca aşteptare a împărăţiei eshatologice.

Toate acestea *nu sunt poziţii metafizice* pe care omul trebuie să le accepte ca să evite o pedeapsă oarecare sau ca să i se dăruiască mântuirea, *ci evenimente istorice*. Ele definesc coordonatele în care au fost create şi în care s-au aflat după cădere şi se regăsesc în Hristos omul şi lumea. Din acest motiv, ele definesc adevărata natură a omului, adevărul istoriei. În afara acestora, creaţia e contrară naturii numai în ele ea îşi găseşte naturalitatea şi înaintează spre desăvârşire.

În aceste cadre cosmologice şi antropologice e constituită întreaga viaţă a Bisericii. Pe ele le presupun toate actele bisericeşti, inclusiv Canonul Mare. Cu toate acestea, având-le ca premiză pe toate, fiecare din ele (aceste acte) rămâne şi în cadre definite distincte, corespunzător scopului special şi funcţiei lui terapeutice şi de desăvârşire concrete. Situată în centrul celor 40 de zile ale Póstului Mare, Denia Canonului Mare urmăreşte să-l ajute pe om să-şi conştientizeze tragismul condiţiei contrare în care se găseşte prin păcat şi să-i întărească hotărârea şi lupta de întoarcere la condiţia conformă naturii dinainte de cădere, cum a fost făcută desăvârşită în Hristos. De aceea cadrele corespunzătoare acestui scop sunt mai evidente în Canonul Mare. Să încercăm să le descriem în continuare.

2. Cadrele antropologice de înainte de cădere

Condiţia omului conformă naturii e definită în chip fundamental de starea lui dinainte de cădere: *"Făcând viu lutul Olarul, / ai pus în mine/ trup şi oase, / suflare şi viaţă"* (I,10). Dăruind omului existenţa, Creatorul o înzestrează *("ai pus în mine")* trupeşte *("carne, trup şi oase")* şi sufleteşte *("suflare şi viaţă")*. Aceste două dimensiuni ale omului care leagă persoana umană de dimensiunea materială şi spirituală a creaţiei, fac din om o recapitulare a universului şi un microcosm.

Persoana umană constituită natural în creaţie, omul în integritatea lui, îşi are ontologia în Dumnezeu, fiindcă e plăsmuit după chipul lui Dumnezeu. Ontologia lui e iconică. Îşi găseşte integritatea, armonia, frumuseţea, fericirea în Dumnezeu. Harul lui Dumnezeu - adică iubirea, viaţa, slava, cu un cuvânt energiile necreate ale lui Dumnezeu - este conferit şi întreţesut cu existenţa conformă cu Dumnezeu şi alcătuirea omului. El reprezintă *"cortul cel închipuit de Dumnezeu"* (II a 19), *"veşmântul dintâi / pe care l-a ţesut dintru început Plăsmuitorul"* (II a 7), *"frumuseţea Chipului"* (II a 21), *"frumuseţea cea întâi-zidită"* (II a,10), *"întâii-născuţi ai frumuseţii dintâi"*. Astfel, omul gustă în Paradis *"desfătarea împărăţiei veşnice"* (I,3), are *"vrednicie împărătească"* (IV, 15), *"diademă şi porfiră"* (IV, 15), este *"bogat şi drept"*, *"împovărat de bogăţie şi dobitoace"*. (IV, 15).

Trebuie să avem în vedere faptul că Marele Canon al Sfântului Andrei Criteanul nu e un text catehetic pentru analiză şi exegeză. El este un act liturgic şi ca atare e destinat să aducă aminte de starea din care a căzut omul pentru ca tot credinciosul să conştientizeze tragismul în care se găseşte acum şi să primească putere pentru lupta pocăinţei. Concizia versului poetic arată ca o săgeată ascuţită cadrul dinainte de cădere, desigur şi cu ajutorul catehezei pe care o oferă atâtea alte texte patristice a căror cunoaştere e presupusă în actul cultic. Astfel, versurile pe care tocmai le-am citat vin să recreeze cu claritate în credincios învăţătura cunoscută a Bisericii despre crearea omului "după chipul lui Dumnezeu" prezentată, în mod analitic, ca una fundamentală, în primul studiu din această carte. Canonul Mare reprezintă ca act liturgic, o trăire şi aplicare concretă a acestei învăţături. Pe de altă parte, el ajută hotărâtor la înţelegerea deplină a învăţăturii dogmatice, de vreme ce în concepţia ortodoxă cunoaşterea se dobândeşte în chip fundamental prin trăire.

3. Cadrele macerării

Călcarea poruncii de către Adam cu care credinciosul identifică și propria lui cădere (*"râvnind să întrec în cădere pe Adam cel întâi-zidit"*, I,3) e o schimbare de bună voie a drumului sau, mai radical, o schimbare de obiectiv.

Punându-se ca scop și capăt al său pe sine însuși (*"însumi idol m-am făcut"* IV,26), omul rupe în mod arbitrar relația sa iconică și mișcarea lui spre Dumnezeu, se autonomizează, se autolimitează la spațiul și timpul creat la natura lui creată, căzând ca un efect natural în foamea spirituală: *"foamea de Dumnezeu te-a cuprins"* (I, 21), *"cunoscându-mă gol de Dumnezeu"* (I,3).

Trăind nu viața lui Dumnezeu, ci "prin firea proprie" [c], el este condus în mod natural spre moarte. Pierderea centrului extracreat dezorganizează alcătuirea lui psihosomatică. "Chipul lui Dumnezeu" se întunecă, "asemănarea" se preschimbă în neasemănare, pierzându-și *"veșmântul închipuit de Dumnezeu"* omul îmbracă *"hainele de piele"*, dintr-o ființă teologică decade într-una biologică.

Cadrele antropologice în care are loc acest proces de dezorganizare și descompunere apar cu claritate în Canonul Mare și le vom vedea îndată în continuare. Mai întâi, însă, e necesar să determinăm cadrul mai general în care se plasează păcatul.

E un fapt caracteristic că toate verbele care exprimă lucrarea păcatului sau definesc consecințele lui se referă, de la un capăt la altul al Canonului Mare, nu la Dumnezeu ci la om și, în marea lor majoritate, nu au un caracter juridic, ci natural: *"Am privit; am fost amăgit, am căzut, am călcat (porunca); m-am întunecat; m-am înnegrit, m-am întinat, m-am stricat; m-am pierdut; am fost rănit, m-am vătămat, m-am lovit, m-am umplut de lepră; m-am întinat; am fost târât; am rupt veșmântul*

dintâi; cu lutul m-am amestecat; m-am cufundat în noroi; bogăția sufletului cheltuind cu rătăcirile mele; m-am făcut cu bună știință ucigaș sufletului; de plăceri am fost târât; viu făcând trupul; am îmbrăcat haina cea ruptă; zac gol; mă rușinez; flămânzesc".

Dar și în verbele care au caracter juridic pătrund nemijlocit precizări semnificative: *"Păcătuit-am, greșit-am, și am călcat porunca Ta; / că întru păcate am fost adus, / și am adăugat rănilor mele rană"* (VIII, 1). *Sau: "Dintru acestea m-am judecat, dintru acestea m-am osândit, / eu, ticălosul, de propria-mi conștiință, / decât care nimic nu este mai puternic"*. (IV, 5).

Același conținut îl au substantivele folosite: *"gânduri amăgitoare; poftă irațională; mâncare irațională, mâncare otrăvită; viață întinată; valurile căderilor; lăcomia patimilor; turbarea patimilor; întunecimea patimilor; rănile sufletului și ale trupului; răniri; vătămări; ardere; moliciune."* etc. [d]

Influențați de doctrina occidentală despre păcatul originar, situăm de obicei păcatul în cadre juridice, îl considerăm ca o neascultare fața de poruncile lui Dumnezeu, iar urmările lui drept pedepse ale lui Dumnezeu. Însă pentru tradiția biblică și patristică ortodoxă, cadrele păcatului strămoșesc și ale fiecărui păcat sunt în principal naturale. Când omul își închide ochii dinaintea luminii, se găsește în întuneric. Când își pierde centrul, se dezorganizează. Când se îndepărtează de viață, moare. Poruncile lui Dumnezeu nu sunt amenințări ale unei pedepse ce emană de la o autoritate aflată în afara omului. Ele circumscriu integritatea existenței umane. Boala, durerea, moartea, care urmează călcării legilor sănătății nu sunt pedepse care vin de la niște legi, ci reprezintă consecințele naturale ale călcării (poruncii). Creatorul răului nu este Dumnezeu, ci omul. Acest adevăr are o semnificație fundamentală. Fiindcă astfel păcătosul se plasează înaintea lui Dumnezeu nu căutând răspunderi ci ca responsabil, iar calea pocăinței rămâne deschisă. Iubitorul de oameni, Dumnezeu, nu abandonează în nici un caz făptura Sa. Omul a fost și e chemat să se întoarcă. Această

întoarcere, strămutarea în spaţiul lui Dumnezeu care aduce, odată cu însănătoşirea, restaurarea şi prefacerea existenţei umane, constituie nucleul pocăinţei şi conţinutul întregii lupte spirituale - şi a luptei pe care o duce credinciosul la săvârşirea Canonului Mare.

În aceste cadre generale ale relaţiei Dumnezeu-om se plasează şi evoluţia pe care o urmează păcătosul în dezorganizarea şi macerarea (zdrobirea [*syntribé*]) lui departe de Dumnezeu. Cu o uimitoare cunoaştere a abisului sufletului omenesc şi a alcătuirii compozite, psiho-somatice, a omului sunt descrise în Canonul Mare cadrele macerării. Le vom prezenta în continuare, reamintind din nou faptul că Marele Canon nu face analize ci oferă posibilităţi de trăire. Multe din punctele de mai jos sunt expuse analitic în alte unităţi ale cărţii noastre. N-a fost însă posibil să le omitem aici fără să deformăm imaginea cadrelor în care ne cheamă să ne plasăm ca să trăim duhovniceşte slujba Canonului Mare. În Biserică, spaţiu al vieţii, există repetiţiile inevitabile ce caracterizează viaţa.

Departe de Dumnezeu şi fără viaţa Lui, *sufletul* caută să se întreţină (hrănească) storcând (exploatând) trupul. Astfel se nasc patimile sufleteşti: mai corect, facultăţile nepătimitoare ale sufletului - care reprezintă în om deschiderile acestuia spre Dumnezeul necreat, receptacolele în care facultăţile psihice primesc harul lui Dumnezeu care hrăneşte şi face viu omul întreg - se transformă, prin subordonarea lor trupului, în patimi pătimaşe, astfel încât viaţa sufletului păcătos devine *iubirea de plăcere* [philedonía]. Pulsiunile iubitoare de plăcere mistuie şi epuizează funcţiile sufletului. *"Făcându-mi chip din lipsa de chip a patimilor / prin pornirile iubitoare de plăcere / mi-am stricat frumuseţea minţii"*. [e] (II a, 20).

Trupul, la rândul lui, negăsind viaţă în suflet, se întoarce spre cele din afară şi devine captiv, cum era şi firesc, în materie; se închide în circularitatea stricăciunii. Astfel apar patimile trupeşti iubitoare de plăcere prin care omul se luptă să scoată viaţă şi bucurie din materie [f]. Tocmai pentru că patimile trupeşti caută cu vehemenţă materia ca să se poată satisface, omul care

trăieşte în patimi ajunge să considere materia ca izvor al vieţii şi să înlocuiască pe Dumnezeu cu ea. Idolatria e consecinţa inevitabilă a iubirii de plăcere: *"Ingrămăditu-ţi-ai, suflete, crimele, / înălţându-ţi patimile cu urâciuni / şi înmulţind cele dezgustătoare"* [g] (VII, 16).

În acest mod *ordinea naturii e răsturnată*. În timp ce în starea conformă naturii materia îşi găseşte compoziţia şi funcţionalitatea cea mai înaltă în organismul uman, în ale cărui dimensiuni psihice se deschide spre Dumnezeul necreat, în starea contrară naturii, prin respingerea şi ruperea de Dumnezeu, sufletul se supune trupului [h] şi acesta materiei. Această răsturnare conduce pe om la o *''viaţă iubitoare de materie şi de câştig''* ce constituie un *"lanţ greu"* pentru om, fiindcă reprezintă o aservire şi o încarcerare a lui în datele sufocante ale creaţiei materiale. [i]

Această primă răsturnare este însoţită de o alta la fel de radicală. Tradiţia biblică şi patristică ortodoxă consideră drept centru al organizării psihosomatice şi al vieţii omului, drept organ în care se realizează trecerea tainică a psihicului în somatic şi a somaticului în psihic: *inima*. Acest organ nu are numai o funcţie somatică, ci şi una psihică. După învăţătura biblică şi patristică, în inimă se instalează întrepătrunzându-se reciproc funcţiile psihice şi din ea ţâşnesc lucrările sufletului. Inimă se numeşte în acelaşi timp izvorul vieţii trupului şi centrul sufletului. De aceea în inimă, acest centru profund al persoanei conştiente, libere şi raţionale, îl întâlneşte, după tradiţia ortodoxă, Dumnezeu pe om.

Când voinţa liberă a omului Îl respinge pe Dumnezeu şi omul devine din chip al lui Dumnezeu, idol al lui însuşi, după Canonul Mare inima se învârtoşează şi *se ''întăreşte''* iar unitatea funcţiilor psihosomatice *"se frânge"*, personalitatea se scindează. Funcţiile somatice care nu sunt hrănite de harul lui Dumnezeu decad la rangul de simple funcţii biologice. Iar funcţiile sufletului, lipsite de harul divin, se sclerozează şi îngroaşă, funcţionează sub nivelul lor şi, hrănite fiind de păcat, se întorc de la funcţionalitatea lor corectă şi se deformează.

Voința, care în funcționalitatea ei spirituală activează libertatea și iubirea, se întoarce prin păcat spre poftă, se înrobește ei și *"naște aroganța". Mintea,* care în omul conform naturii reprezintă ansamblul funcțiilor cognitive și centrul unității lor, ochiul sufletului, lumina rațiunii umane deiforme care luminează și orientează omul, prin îndepărtarea de Dumnezeu funcționează ca simplă înțelegere discursivă. Astfel *cunoașterea* care în funcționalitatea ei conformă naturii este comuniunea deplină în iubire a cunoscătorului cu cel cunoscut, devine în starea contrară naturii o simplă observație, adică o concentrare de informații despre obiectul cunoscut și o prelucrare rațională a lor. Conținutul minții, *gândurile,* abandonându-și centrul rațional, se învârt în jurul lumii exterioare și-l fac pe om să-și piardă realitatea, să devină absent din el însuși și să vâneze în afara existenței sale idolii lipsiți de subzistență ai lui însuși.

În această alcătuire și funcționalitate de după cădere, *funcțiile somatice și psihice ale omului* sunt numite de tradiția biblică și patristică *"haine de piele".* Autolimitarea omului la spațiul creat *"a cusut"* neamului omenesc aceste "haine de piele" în locul veșmântului nepătimaș țesut de har: *"Cusutu-mi-a haine de piele/ păcatul și mie / dezbrăcându-mă de veșmântul țesut de Dumnezeu"* (II a 12).

Acest veșmânt psihosomatic al persoanei de după cădere poate, desigur, redeveni spiritual prin asceză și viață spirituală, pentru ca omul să viețuiască cu viața divină. Dar poate să se și deterioreze devenind *"haină împestrițată și sângerată rușinos / prin curgerea vieții de plăceri"* (II a 14) [j]

Într-adevăr, vânzând *"celor de alt neam"* (adică pasiunilor păcătoase) întâii-născuți ai libertății sale, *voința* poate deveni *"pornire nestatornică"* și *"irațională", "lăcomie iubitoare de plăcere",* poate să se supună plăcerii la modul absolut și să se preschimbe în iubire de plăcere.

În starea de păcătoșenie avansată, *mintea "se amestecă cu lutul",* devine *"țărână",* se cufundă în materialitate și, în vreme ce îi place să se arate *"grăitoare de cele înalte",* devine în realitate *"cârtiță ce umblă pe sub pământ".* Conlucrând cu

patimile iubitoare de plăcere, *gândurile* sunt activate ca acte păcătoase care rănesc omul. Câștigând drept conținut al lor păcatul, ele devin *"pătimașe"* și *"ucigașe",* credinciosul le simte ca niște tâlhari care-i vatămă existența: *"Eu sunt cel căzut între tâlharii /gândurilor mele; / cu totul sunt acum rănit de ele/ și m-am umplut de bube"* (I, 14) [k]

Sufletul *"zgâlțâit"* în acest fel, din care pornește pururea păcatul, strică și *trupul.* Templul Duhului devine *"loc de descindere al întinăciunilor trupești".* Farmecul trupului omenesc, multiplele posibilități de comunicare pe care le oferă trupul persoanei umane, sunt arse și distruse de iubirea de plăcere, trupul și omul împreună cu el, devine *"risipă a desfrânării împătimite".*

Când omul se supune în întregime păcatului este condus până la ultimele limite ale automacerării. Prin voia și alegerea lui liberă el poate să-și ucidă *"conștiința"* să-și omoare în continuare *"cu pietre"* trupul și să-și *"ucidă"* mintea. *"Cu voie m-am făcut ucigaș al conștiinței sufletului"* (I, 7). *"Cui te-ai asemănat, mult păcătoase suflete, / decât lui Cain și lui Lameh aceluia, /ucigându-ți cu pietre trupul prin fapte rele/ și omorându-ți mintea prin pornirile cele fără de minte"* (II, 62).

Situată în slujba Canonului Mare, această descriere a drumului pe care l-a urmat păcătosul în macerarea și descompunerea lui departe de Dumnezeu, descriere care nu are un scop teoretic, ci vital, funcționează în mod organic, ca un act să-i zicem *dramatic.* Privind cadrele lui macerate de păcat, credinciosul conștientizează tragismul condiției lui păcătoase. În Biserică, în fața tronului lui Dumnezeu și având în jurul său corul strălucit al Sfinților, simte că nici el nu are haină de nuntă, că este gol. Se rușinează, se crispează, se întristează, plânge și se tânguie. *Tânguire* care străbate toate odele Canonului - *"De unde voi începe a plânge /faptele vieții mele celei ticăloase? /Ce început voi pune Hristose, / acestei tânguiri de acum?"* (I, 1) - arată și ea caracterul dramatic al actului liturgic. E vorba de o dramă de cea mai mare importanță, în care nu există spectatori, ci numai actori și unde de la tragism ajung prin

curăţire la izbăvire numai cei ce participă direct la el.

Cu cealaltă vedere pe care o dăruie omului perspectivele noi ale Bisericii, ale spaţiului ei restructurat în care ca pe o scenă se concentrează viaţa şi se celebrează trecerea de la tragism la izbăvire, credinciosul priveşte abisul real al păcatului. Înţelege că nu e vorba de o simplă întunecare morală, ci de o cădere generală. Iar păcatul nu constă din mai multe sau mai puţine fapte păcătoase, ci dintr-o pierdere totală a vieţii. Este o dispariţie efectivă conştientizată de om ca absenţă a lui Dumnezeu, a celorlalte persoane, a lui însuşi, a lucrurilor, ca o absenţă în general a scopului şi sensului, şi prin extensiune, ca solitudine şi agonie. Indicii ale acestui fapt sunt expresii corespunzătoare ale Canonului Mare: *"pustiu sunt; fără copii şi nomad; viaţă inutilă; viaţă săracă; împovărat; deşertăciune şi zădărnicie; tulburare şi valuri întreite; potop şi scufundare, adânc nepătruns; prăpastie a pământului; abis; flăcările lipsei de minte (nebuniei); incendiu; arşiţă a sufletului; furtună; întunecime; disperare"*. Viaţa omului nu se limitează atât la încălcări concrete luate în parte. Conţinutul ei mai profund şi tragismul ei real se manifestă în deşertăciunea, absurditatea şi iraţionalitatea care o caracterizează.

Descrierea cea mai pătrunzătoare a păcătosului e dată în parabola fiului risipitor şi desfrânat. El nu a decăzut numai din punct de vedere moral, ci e departe de casa părintească, pierdut de la faţa lui Dumnezeu, cufundat în întuneric şi uitare, nu se uită la el nici cel ce l-a tocmit cu simbrie, nici prietenii lui, nici porcii, e pierdut şi pentru el însuşi, e literalmente un fiu al pierzaniei. Reîntoarcerea lui la existenţă e caracterizată în parabolă prin expresia profund semnificativă: *"venindu-şi în sine"*.

Această reîntoarcere la existenţa conştientă e primul act al mântuirii, punctul de punere în mişcare. Spre acest punct de plecare, înainte de orice altceva, îl conduce pe om Canonul Mare.

În paralel, actul liturgic deschide în faţa credinciosului calea convertirii, a întoarcerii, îl cheamă şi îl călăuzeşte spre

opera concretă a pocăinţei sau a prefacerii, adică a însănătoşirii, restaurării şi desăvârşirii lui. Realizarea acestei opere o reprezintă întoarcerea.

Să încercăm în continuare să descriem cadrele în care situează Canonul Mare această operă.

4. Cadrele întoarcerii

Când omul devine conştient de existenţa lui, există posibilitatea ca el să nu găsească în sine şi în jurul lui decât vidul, dar poate să audă şi glasul lui Dumnezeu chemându-l din cele mai interioare lui decât el însuşi, să-şi aducă astfel aminte de tatăl uitat şi să fie cuprins de nostalgia casei părinteşti părăsite. Un drum duce la disperare şi absurditate, celălalt începe cu plânsul plin de nădejde, plânsul făcător-de-bucurie, şi se termină cu veselia unirii cu Dumnezeu. În primul caz se găseşte omul care-şi mărgineşte existenţa la limitele creaţiei, care şi-a închis de bunăvoie dimensiunile lui care tindeau plecând din natura lui, spre Dumnezeu, adică omul autonomizat. În cel de-al doilea caz se găseşte omul care şi-a ţinut, mai mult sau mai puţin, faptul n-are în ultimă instanţă mare importanţă, existenţa sa macerată deschisă spre Dumnezeu. Începutul şi temelia mântuirii e întoarcerea omului la Dumnezeu.

Păcătosul care se întoarce la Dumnezeu simte înainte de toate nevoia de a invoca mila şi ajutorul Lui. Înţelege că singur este neputincios să se apropie de El. *Implorarea* [ikesía], deci, caracterizează în mod central începutul, dar şi întregul mers al omului spre pocăinţă şi mântuire: *"Pe mine cel ce zac rupt, Mântuitorule, înaintea porţilor Tale / să nu mă lepezi..."* (I, 13). *"Să nu intri cu mine la judecată, / uşa Ta deschide-mi-o mie"* (II, a 26). *"Am păcătuit, miluieşte-mă"* (VI, a 1), *"La Tine vin, tămăduieşte-mă"*. Păcatele sunt mari, *"căci nimeni din cei din Adam / n-a păcătuit ca mine"* (II, a 24), dar iubirea de oameni a lui Dumnezeu e şi mai mare: *"să vedem, să vedem / iubirea de oameni a lui Dumnezeu şi Stăpânul"*

(II. b a Sf.Andrei). Astfel, omul îndrăzneşte să implore cu încredere: *"Ridică de la mine povara / păcatului cea încuiată / şi cu un Milostiv dă-mi / iertare greşalelor"* (I, 24: triadica). *"Miluieşte făptura Ta, Milostive, / îndură-te de lucrul mâinilor tale"* (VI b, 14). *"Tu eşti Păstorul Cel bun, / caută-mă pe mine oaia / cea rătăcită / şi nu mă trece cu vederea"* (III a 6). *"Fă-mă oaie / în păşunea oilor Tale"* (VIII, 19). *"Tu eşti dulcele Iisus, / Tu eşti Ziditorul meu, / întru Tine mă voi îndrepta"* (III a 7).

Dar opera mântuirii nu este săvârşită exclusiv de harul lui Dumnezeu. Ea reclamă şi *conlucrarea* [synergasía] omului, o conlucrare responsabilă, concretă şi hotărâtă. Păcătosul care vrea să se mântuiască e chemat să realizeze în el, prin vindecarea premergătoare şi reconstituirea funcţiilor lui psihice, o *"revenire" [anadromé]*, o întoarcere la integritatea lui iconică, la sănătatea lui şi, în acelaşi timp, să realizeze o *"apropiere" [prosagogé]* a lui însuşi de Dumnezeu.

"Apropierea" de Dumnezeu e indispensabilă fiindcă mântuirea, adică desăvârşirea la infinit a omului şi dobândirea acelei fericiri atât de mari încât să depăşească moartea, e imposibil de realizat în spaţiul detaşării şi renegării (apostaziei). În acest spaţiu păcătosul se simte ca şi *"drahma împărătească"* pierdută. Demnitatea lui ca om e nesocotită. Ceea ce el este, face şi are e lucru puţin, stricăcios, deşert. De aceea, el îşi întoarce ochii şi paşii spre *"pământul moştenirii"*, caută să se *"mute"* în acel pământ, să devină, ca şi Avraam, *"pribeag"*: "Din *pământul Haran, adică din păcat, ieşi* [1] */ suflete al meu şi / vino în pământul ce izvorăşte de-a pururea nestricăciune"* (III b 6).

Nu e vorba de o strămutare spaţială. Fuga din *"Sodoma şi Gomora"* e o fugă *de "flacăra arzătoare a toată pofta nebunească (iraţională)"* (III b 15). Mântuirea se câştigă jos pe pământ, în trup şi e o mântuire nu numai a duhului, ci şi a trupului, o mântuire a sufletului care devine mântuire a vieţii. În Canonul Mare întâlnim expresia foarte semnificativă *"scapă viaţa"*.

Prima treaptă a *"revenirii"* şi *"apropierii"* e

cunoaşterea de sine [autognosía]: *"Întoarce-te, pocăieşte-te, /descoperă cele ascunse"* (VIII, 19).

Trebuie să aducem la lumină nu numai faptele păcătoase ascunse, pe care păcătosul le declară în Taina Mărturisirii ca să ia iertarea, ci şi cauzele ascunse ale acestor fapte, răutăţile, patimile, focarele din care se nasc fapte păcătoase: *"cele ascunse ale inimii mele / le-am mărturisit Ţie, Judecătorul Meu"* (VII, 2).

Atunci când sunt precizate focarele profunde şi ascunse generatoare de rele, e posibil ca ele să fie vindecate în continuare printr-o conduită corespunzătoare. Epitimiile pe care le prescriu sfintele canoane nu sunt pedepse, ci jaloanele unei conduite terapeutice.

A doua treaptă e făptuirea [práxis]. Ca făptuire e considerată în mod fundamental asceza prin care sunt curăţite şi vindecate feluritele funcţii ale omului. Credinciosul îmblânzeşte prin ea *"pornirile nestatornice ale plăcerilor"*, respinge *"turbarea patimilor"*, *"loveşte cu pumnii"* felurIţii vrăjmaşi: iubirea de plăcere, egoismul, patimile; biruie *"gândurile amăgitoare"*, *"se desface de păcat"*; iese din *"nebunia [iraţionalitatea] dinainte"*, ajunge la *"curaj"* şi la *"tăria voinţei"*; *"se stăpâneşte"*, devine *"suflet bărbătesc"*. Prin sărăcia de bunăvoie, post, priveghere şi celelalte practici ascetice, trupul taie dependenţa lui înrobitoare faţă de păcat, câştigă independenţă şi libertate faţă de lumea materială, regăsind în paralel şi relaţia corectă faţă de suflet şi, astfel, prin intermediul trupului, legătura lui naturală cu creaţia materială poate să-şi exercite din nou slujirea preoţească, profetică şi împărătească în lume.

Ca făptuire sunt considerate şi faptele bune ale iubirii unora faţă de alţii şi paza poruncilor: *"caută pământul moştenirii, / locuieşte în el cu bună legiuire"* (VI a 10). Buna rânduială e cea care-l conduce pe om să se depărteze de *"faptele cele întinate"* şi să fie condus spre *"faptele cele dumnezeieşti"* prin care *"viaţa cea acoperită de lepră se înălbeşte şi se curăţeşte."*

Efortul aspru ce se cere pentru paza poruncilor [m] şi

eşecurile inevitabile dăruiesc omului o *"inimă pururea zdrobită"* şi o *"sărăcie duhovnicească."* Credinciosul priveşte neputinţa lui şi marile primejdii pe care le înfruntă, *"cursele şi gropile rătăcirii"*, şi *"înalţă ca un zid"* efortul lui, treaptă cu treaptă, *"cu frică dumnezeiască."* Îmbracă *"modestia"* şi *"evlavia"* ce reprezintă *"temelia neclintită"* a scării ce duce la cer. Opera aceasta e o operă a *voinţei* care îl învaţă astfel pe om încetul cu încetul prin paza poruncilor să se pună în acord cu voia lui Dumnezeu care vrea tocmai mântuirea omului.

A treia treaptă, paralelă în timp cu cea de-a doua, este *cunoştinţa [gnósis]*. Lucrarea voinţei e dirijată şi sprijinită de lucrarea minţii. Trezirea funcţiilor intelectuale şi răspunsul lor la chemarea lui Dumnezeu înseamnă începutul "urcuşului" şi "apropierii": *"scoală mintea la întoarcere"* (VIII, 1).

Lucrarea curăţirii gândurilor prin care funcţionează mintea, lucrare ce constituie o dimensiune fundamentală a întoarcerii omului la sănătatea şi integritatea lui, cere un efort aspru.

Gândurile trebuie *să înceteze a mai servi poftelor*. Când sunt înrobite poftelor, ele au drept lucrare să născocească moduri de satisfacere a poftelor. Şi cu cât sunt mai acute şi mai pătrunzătoare, cu atât mai desăvârşite moduri de satisfacere a poftelor născocesc, împodobind şi făcând desăvârşit răul: *"Turn ai iscodit să zideşti, suflete, / şi întăritură să faci / poftelor tale."* (II b 7). Adevărata relaţie a gândurilor faţă de pofte e aceea ca primele să le dirijeze pe celelalte spre ceea ce e adevărat şi, prin urmare, şi bun şi frumos.

Trebuie însă ca gândurile să *se elibereze de înrobirea lor lucrurilor*. Cât timp sunt înrobite acestora, ele nu văd sensul şi scopul lor, servesc o dezvoltare oarbă în care omul devine sclav, imboldindu-l la plenitudinea sărăcăcioasă a satisfacerii poftelor lui. Gândurile sunt chemate să lumineze lucrurile, să aducă la lumină sensurile acestora, să le expliciteze şi ordoneze arhitectonic, în acord cu natura lor adevărată, adică în acord cu scopul pe care li l-a dat Creatorul lor.

În măsura în care gândurile se eliberează de pofte şi

lucruri, ele se curăţesc şi se concentrează în minte. Omul se întoarce la sine însuşi. Mintea guvernează în continuare în mod raţional viaţa şi faptele omului. Găsindu-şi centrul lor, funcţiile psihosomatice ale omului încetează să se mai lupte între ele, omul se unifică şi se simplifică.

În paralel, mintea reconstituită şi luminată prin rugăciune, poate să depăşească litera şi să ajungă la spiritul legii, să se hrănească din adevărul de viaţă purtător al cuvântului dumnezeiesc: *"bea apa legii / cea cursă din stoarcerea literei"* (VI b 8). Omul poate astfel să decripteze adevărul ascuns în el însuşi şi în lume, şi să devină *"iubitor al înţelepciunii"*. Îndemnul pe care-l dă Canonul Mare este: *"pune-ţi în hambare* (adică strânge ca hrană) *înţelepciunea"*.

În acest fel, însănătoşirea iniţială şi schimbarea minţii, pocăinţa, ajunge să devină *"cunoştinţă"* [epígnosis]. Omul cunoaşte adevărul lucrurilor, gândeşte drept, înţelege şi, prin urmare, abordează realitatea din unghiul de vedere al lui Dumnezeu în a Cărui lumină străluceşte şi mintea care înţelege şi realitatea înţeleasă. Această nouă înţelegere şi abordare a realităţii se numeşte *credinţă* [pístis].

Funcţiile psihosomatice ale omului curăţite de făptuire şi luminate de cunoştinţă primesc în ele harul lui Dumnezeu şi funcţionează într-un mod nou. Locul plăcerii îl ia încetul cu încetul bucuria. Libertatea, independenţa de egoism, se manifestă ca iubire pe măsură ce omul înaintează. Patimile se eliberează de împătimire, funcţionează ca funcţii pur naturale; pe măsura unirii cu Dumnezeu ele se sublimează în virtuţi, ca să ajungă pe treptele înaintate ale sfinţeniei, atunci când unirea cu Dumnezeu atinge deplinătatea, la simţiri şi funcţionări spirituale. Omul iese din întuneric, se arată *"fiu al luminii"*, câştigă haina de nuntă, arată *"frumuseţea dorită a miresei"*.

Astfel s-au creat premizele pentru cel de-al *patrulea şi cel mai înalt stadiu* al vieţii spirituale, ***contemplaţia şi nepătimirea*** [theoría kai apatheia]. Mintea curăţită şi luminată de adevărul dumnezeiesc coboară într-un efort chinuitor de autoconcentrare în inimă şi acolo omul unificat şi curat vede

cele nevăzute. Contemplația, treapta cea mai înaltă a cunoștinței, e însoțită de nepătimirea care se află la antipodul pasionalității, din moment ce este suprema activitate, treapta cea mai înaltă a făptuirii: *"nepătimire cerească ai câștigat / prin viețuirea cea mai înaltă pe pământ"* (VI, a Mariei Egipteanca).

Credinciosul care a primit darul dumnezeiesc al nepătimirii și contemplației, fără să fi părăsit trupul și pământul ", trăiește într-un mod ceresc: *"viețuire netrupească ducând în trup"* (IV a Mariei Egipteanca), lucru care arată că el lasă în urma sa preocuparea de ceea ce e vremelnic și stricăcios. Ca neguțătorul care a descoperit mărgăritarul cel de mult preț, el vinde toate ca să caute cu *"dragoste neasemănată"* lucrul cel mai mare și unic *"care trebuiește"*: *"Priveghează, suflete al meu, fă-te mai bun, / ca să câștigi făptuirea împreună cu cunoștința; / ca să te faci minte văzătoare de Dumnezeu / și să ajungi în contemplație norul cel neapus / și să te faci neguțător de lucruri mari"* (IV, 9).

Această însănătoșire și reconstituire progresivă a omului, ale cărei cadre le-am văzut mai sus, are loc într-un cadru cosmologic mai larg, *cel pe care Dumnezeu l-a creat prin venirea Lui în creație.*

Am văzut în prima secțiune a studiului de față cum în Biserică se reconstituie și se înnoiesc dimensiunile naturii, spațiul și timpul, cum funcționează într-un mod nou amintirile istoriei, ș.a.m.d. Această transformare se realizează fiindcă Biserica e trupul Dumnezeu-Omului în care Hristos a înnoit legile, adică funcționalitatea naturii: *"Cel ce s-a născut înnoiește legile firii"* și *"se biruiește rânduiala firii"* (IV, 21, a Născătoarei).

Dar Hristos înnoiește în Trupul Său și funcționalitatea concretă a omului. El a creat nu numai structurile cosmologice, ci și cele antropologice. A transformat facultățile vitale ale omului în funcții spirituale, simțurile naturale în simțuri duhovnicești. *"Îmbrăcat-a frământătura mea / Cel ce a zidit veacurile"* și *"a unit cu Sine firea oamenilor"* (V, 22, a Născătoarei). Prin această unire a transmis în natura omenească

pe care a asumat-o, viața lui Dumnezeu, a înnoit-o și spiritualizat-o. Prin Taine și asceză credincioșii se grefează în natura umană a Dumnezeu-Omului, iau viața și funcționalitatea ei și se mântuiesc. Altoirea în Hristos reprezintă conținutul real și întregul scop al vieții bisericești sacramentale și ascetice. Sfântul devine *"asemănare a lui Hristos"*. Canonul Mare numește această altoire *"iertare"*, îngăduință, conlocuire *[synchóresis]*.

Privită din perspectivă antropologică, mântuirea se numește prefacere, schimbare a minții *[metapoíesis, metánoia]*, (pocăință). Dar transformarea omului e cu putință datorită unirii, con-locuirii *[syn-chóresis]*, îngăduirii alături de Dumnezeu care se realizează în spațiul *[chóros]* care este trupul lui Hristos: Biserica. Influențați de concepția juridică despre mântuire, considerăm iertarea, îngăduința *[synchóresis]* ca o simplă lăsare a păcatelor deși ea este ceva mult mai larg. Iertarea, lăsarea păcatelor se realizează fiindcă în con-locuirea, îngăduința lui Dumnezeu, oceanul bunătății dumnezeiești face să dispară, șterge păcatele omenești. În realitatea ei deplină deci, iertarea e con-locuire, e *"comuniune cu Hristos"* și *"comuniunea Împărăției lui Hristos"*.

5. Deznodământul Dramei

Așa cum am subliniat, ca act liturgic, Canonul Mare nu face analize. El îl plasează pe credincios în cadrele mântuirii. Realizarea lucrării mântuirii depășește ceasul oficierii lui. Descoperirea celor ascunse se face vistierie a concentrării de sine și mărturisirii; însănătoșirea și reconstituirea voinței și minții se realizează prin asceza de zi cu zi care schimbă întreaga viață; contemplația și nepătimirea se vor realiza în rugăciunea neîncetată. Textul imnologic oferă elemente din toate acestea, dar n-am socotit just să depășim limitele pe care imnograful le pune în textul lui. Restul se presupune și se devansează. Măreția pe care o oferă oficiul lui liturgic stă în aceea că el *îl inițiază pe*

om în spațiul unde se pot realiza toate acestea, *și spațiul este Hristos* [kai ho chóros eînai ho Christós].

La mijlocul celor 40 de zile ale Postului Mare unde e plasată, Denia Canonului Mare îl cheamă pe credincios să-și altoiască viața spirituală pe drumul lui Hristos spre Golgota și spre Înviere, drum pe care se condensează destinul umanității.

Spuneam mai sus că Marele Canon e o dramă. Și se știe că în toate dramele adevărate deznodământul vine din viitor. În cazul de față, deznodământul vine prin Învierea lui Hristos pentru care credincioșii se pregătesc tot intervalul celor 40 de zile ale Postului Mare; prin Învierea care desființează stricăciunea, care aduce omului și universului viața lui cea nouă și noile lui dimensiuni deschise la infinit.

Dar această nouă realitate e prezentată de acum în fața credincioșilor printr-o dramă mesianică, profeția hristologică a lui Isaia, cu a cărei citire se încheie Denia Canonului Mare.

În finalul lungii privegheri, în mijlocul cuvântului profetic răsună calm și măreț, ca soarele ce răsare, glasul lui Dumnezeu Tatăl Care trimite pe Fiul Său în lume și vestește lucrurile mari pe care le va realiza Acesta:

"Te-am dat ca legământ al poporului Meu spre lumină neamurilor, ca să deschizi ochii orbilor, să scoți din legături pe cei legați și din casa închisorii pe cei ce șed în întuneric... cele dintru început, iată le-ați auzit, și altele noi pe care vi le vestesc... Veselește-te pustie și satele ei în care are sălaș Kedar să înalțe glas. Să chiuie de veselie cei ce locuiesc Petra și de pe vârfurile munților să strige. Să dea slavă lui Dumnezeu și să vestească virtuțile Lui în ostroave. Domnul, Dumnezeul puterilor, va ieși și va face război, va ațâța râvna Sa, va striga împotriva vrăjmașilor cu putere... Și voi duce pe orbi pe drumuri pe care nu le cunosc și pe poteci pe care nu le știu vor merge. Le voi face întunericul lumină iar cele povârnite netede. Cuvintele acestea le voi face și nu le voi trece cu vederea" (Isaia 42, 6-7.9.11-13.16).

NOTE

*) Informații despre chestiunile istorice și filologice legate de Canonul Mare - pe care noi le-am lăsat deoparte - cititorul interesat le poate găsi în studiul detaliat al lui P.Christou, *Ho Mégas Kanòn Andréou toû Krétes*, Thessalonike, 1952. Vezi și articolul: "Andréas ho Krétes" *"Threskeutike`kai Ethike` Enkyklopaideía"*, t.II, col.674-693, mai ales 689-690. Și: *Le Grand Canon de S.Andre de Crete*, introduction de l'eveque Pierre, presentation de Andre Fyrillas, Paris, 1979.

[Cu excepția celor câte două "triode", glas 8, care prefațează Odele IV, VIII și IX și, respectiv, a troparelor Cuvioasei Maria Egipteanca și a Sfântului Andrei Criteanul (introduse de stihurile "Cuvioasă Maică Marie..." și, respectiv: "Cuvioase Părinte Andreie, roagă-te lui Dumnezeu pentru noi"), restul "troparelor"(=strofelor) pe glas 6 aparțin Sfântului Andrei Criteanul, după cum urmează: oda 1: 25 de strofe; oda 2, în două serii **a** și **b**: 29+19 strofe; oda 3, în două serii **a** și **b**: 9+19; oda 4: 29 strofe; oda 5: 23 de strofe; oda 6 în două serii **a** și **b**: 17+16 strofe; oda 7: 22 de strofe; oda 8: 22 de strofe și oda 9: 27 de strofe. În total, deci 250 de strofe + cele 11 strofe-model sau "irmoase" nenumerotate = 261 de strofe. Referințele din text și din note la Canonul Mare din "Triod" se fac, deci, astfel: oda cu cifre romane, seria cu **a** și **b**, strofa cu litere arabe. (Nota traducătorului)].

a). "Că tu ești mistagog preales al pocăinței" (III, a Sf.Andrei Criteanul).

b). *Epistola către Diognet*, XII, 9.

c).Expresie a Sf.Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* XII, 2; P.G.34, 557 B.

d). Cităm aici mai pe larg unele strofe: *"Pierdutu-mi-am*

frumusețea cea întâi zidită / și podoaba mea; / și acum zac gol și mă rușinez." (II a 11). *"Îngropat-am frumusețea cea dintâi a chipului, / Mântuitorule, cu patimile; / dar ca pe o drahmă oarecare, / căutându-mă, așa mă află."* (II a 21). *"Împodobitu-mi-am statuia trupului / cu îmbrăcămintea pestriță a gândurilor celor de rușine / și sunt osândit"* (II a 18). *"Rănitu-m-am, vătămatu-m-am, / iată săgețile vrăjmașului / au străpuns sufletul meu și trupul./ Iată rănile, bubele și arsurile / arată vătămările / patimilor mele cele de bună voie"* (II a 9). *"Întunecat-am chipul Tău / și am stricat porunca Ta; / toată frumusețea mi s-a înnegrit / și cu patimile / mi s-a stins făclia, Mântuitorule./ Dar, milostivindu-Te, dă-mi / bucurie precum cântă David."* (VII 18).

e). *"Întunecatu-mi-am frumusețea sufletului / cu plăcerile poftelor, / și cu totul toată mintea țărână mi-am făcut."* (II a 6).

f). *"Cărnurile cele de porc și căldările / și bucatele cele egiptenești / mai vârtos decât cele cerești / le-ai voit, suflete al meu"* (VI a 7).

g). *"Urăciunea"* și *"dezgustarea"* indică *idolii*. [cf.Daniel 9, 27; 12, 1 și Matei 24, 15; n.tr.]

h). *"Supus-ai trupului tău / vrednicia ta cea nerobită"* (VII, 9).

i). *"Căzut-am în plictiseala patimilor / și în stricăciunea materialnică; / și din acestea acum vrăjmașul mă batjocorește"* (II a 16).

j). *"Mintea s-a rănit, trupul s-a slăbănogit, / duhul bolește, cuvântul a slăbit, / viața s-a omorât, / sfârșitul este la ușă."* (IX, 1).

k). *"Gândul cel pătimaș în trup, arătându-mi, / ca o Evă înțelegătoare, în locul celei trupești, / cele plăcute, / mă hrănește pururea cu mâncare otrăvită."* (I, 5).

l). Vezi și Condacul: *"Suflete al meu, suflete al meu / scoală! Pentru ce dormi?..."*

m). *"... căci fără osteneli nici făptuirea/nici contemplația nu se va săvârși, suflete."* (IV, 8).

n). *"Nunta cinstită este / și patul neîntinat / că Hristos pe amândouă mai înainte le-a binecuvântat / la nunta din Cana..."* (IX, 12).

IV

TEXTE PATRISTICE

I. Fragment din învățătura *Sf.Irineu* al Lyonului (sec.II) despre crearea lui Adam ca și chip al lui Dumnezeu "în stare de pruncie" și în drum spre desăvârșire și despre recapitularea tuturor în Hristos Adam cel nou.

II. Concentrare a învățăturii creștine despre om. Din acest text al *Sf.Grigorie Teologul* (sec.IV) am luat titlul cărții și la el revenim constant, fie direct fie indirect, în analizele și interpretările pe care alți Părinți le-au dat formulelor lui lapidare.

III. Unul din textele fundamentale în care *Sf.Grigorie al Nyssei* (sec.IV) formulează învățătura lui despre "chipul lui Dumnezeu" și "hainele de piele" nu ca simple "teme teologice", ci inserată organic în ansamblul vieții duhovnicești.

IV. 1. Învățătura *Sf.Maxim Mărturisitorul* (sec.VII) despre cele cinci diviziuni ale creației, despre om ca "inel de legătură natural" a toate cu menirea de a le unifica, despre folosirea "contrară naturii" de către Adam a "puterii lui naturale" și despre cădere, și despre Hristos care a "împlinit ceea ce a hotărât Dumnezeu pentru om" unificând diviziunile, etc.

2. Învățătura antropologică fundamentală a Sf.Maxim pe care am prezentat-o în primul studiu.

3. Răspuns la întrebarea privitoare la relația dintre nașterea biologică și cea spirituală. În principal pe acest text se bazează secțiunea despre căsătorie din primul Studiu. Să fie pus în legătură și cu fragmentele din Sf.Maxim citate în textul Sf.Nicodim, reprodus mai jos.

V. Textul fundamental din "Viața în Hristos" în care *Sf.Nicolae Cabasila* (sec.XIV) prezintă pe Hristos ca arhetip al omului și îndumnezeirea ca unire cu Hristos. Alte texte similare în "Omiliile" mariologice ale aceluiași.

VI. "Apologia" *Sf.Nicodim Aghioritul* (sec. XVIII), despre a cărei semnificație am vorbit în prefață.

1. Sfântul Irineu al Lyonului

*Respingere și răsturnare a gnozei cu nume mincinos**

1. Dacă însă ar spune cineva: nu putea Dumnezeu să arate pe om desăvârşit de la început? să ştie că la Dumnezeu Care este pururea Acelaşi şi nenăscut, toate sunt cu putinţă în ce-L priveşte pe El, dar cele create, întrucât au avut un început ulterior genezei lor, trebuie să fie lipsite de aceste însuşiri ale Făcătorului lor, fiindcă nu ar putea fi nenăscute cele născute mai recent. Deci întrucât nu sunt nenăscute, în aceea sunt şi lipsite de desăvârşire. Iar întrucât sunt recente (ulterioare), în aceea sunt şi ca nişte "prunci" şi neobişnuiţi şi fără exerciţiu în ceea ce priveşte conduita desăvârşită. Căci aşa cum mama poate oferi pruncului ei hrană tare desăvârşită, dar el nu poate să primească această mâncare prea vârstnică pentru el, aşa şi Dumnezeu ar fi putut oferi omului de la început desăvârşirea, dar omului îi era cu neputinţă să o primească, căci era prunc. De aceea şi Domnul nostru care a venit la noi în vremile de pe urmă recapitulând în El toate (Efes.1, 10), n-a venit cum ar fi putut El, ci cum puteam noi să-L vedem. Pentru că El putea veni la noi în slava Lui nestricăcioasă, dar noi n-am fi putut nicicum suferi măreţia slavei Lui. De aceea, Pâinea cea desăvârşită a Tatălui ni s-a oferit pe Sine Însuşi nouă, ca unor prunci, ca lapte, lucru care a fost venirea Lui la noi ca om; pentru ca hrăniţi fiind ca de la sânul trupului Său şi obişnuindu-ne prin această alăptare, să mâncăm şi să bem Cuvântul lui Dumnezeu, să putem avea în noi înşine Pâinea cea desăvârşită Care e Duhul Tatălui.

2. De aceea zice Pavel Corintenilor: "V-am dat să beţi lapte nu hrană tare, căci nu o puteaţi suporta" (I Cor.3, 2), adică: aţi fost învăţaţi despre venirea Domnului ca om dar Duhul Tatălui meu se odihneşte peste voi din cauza slăbiciunii voastre... Deci, aşa cum Apostolul putea să le dea hrană tare, dar aceia nu puteau să o primească..., aşa şi Dumnezeu putea să dea omului desăvârşirea, dar acela, abia făcut, nu

*) IV, 38; P.G.7, 1105A-1108C.

putea să o primească sau, chiar primind-o, să o cuprindă, sau, chiar cuprinzând-o, să o reţină. De aceea, desăvârşit fiind, Fiul lui Dumnezeu s-a făcut prunc împreună cu omul, cuprinzându-se astfel, nu pentru Sine Însuşi ci pentru pruncia omului, ca să-L poată cuprinde omul...

3. ... Prin această rânduială şi prin astfel de potriviri şi o astfel de conduită, omul născut şi plăsmuit devine după chipul şi asemănarea Dumnezeului nenăscut, Tatăl binevoind şi poruncind, Fiul făptuind şi creând, Duhul hrănind şi făcând să crească, iar omul progresând încet şi venind astfel la desăvârşire, adică aproape de Dumnezeul Nenăscut. Fiindcă Cel Nenăscut e desăvârşit şi El este Dumnezeu. Se cădea, deci, ca mai întâi omul să fie făcut, şi, făcut, să crească, iar crescând să devină bărbat, iar făcut bărbat să se înmulţească, şi înmulţindu-se să se întărească, iar întărit să se preamărească, iar preamărit să vadă pe Stăpânul Lui. Pentru că Dumnezeu e Cel ce va fi văzut, iar vederea lui Dumnezeu oferă nestricăciunea, iar nestricăciunea ne face să fim aproape de Dumnezeu.

2. Sfântul Grigorie Teologul

*Cuvântarea a 45-a la Sfintele Paști**

7. ... Vrând, deci, Cuvântul meșteșugar să arate și un viețuitor alcătuit din amândouă, adică din natura nevăzută și văzută, crează pe om. Și luând de la materia care preexista trupul, iar de la Sine Însuși așezând în el suflarea (pe care Cuvântul Scripturii o știe ca fiind sufletul înțelegător, înzestrat cu minte și chipul lui Dumnezeu), îl pune pe pământ ca o altă lume mare în cea mică, ca un alt înger, închinător amestecat [al lui Dumnezeu], văzător al creației văzute și inițiat în cea inteligibilă, împărat al celor de pe pământ și împărățit de sus, pământesc și ceresc, vremelnic și nemuritor, văzut și nevăzut dar înțeles cu mintea, la mijloc între măreție și umilință, același duh și trup: duh pentru har și trup pentru înălțarea lui; una ca să rămână și să mărească pe Binefăcătorul, iar alta ca să sufere, și suferind să-și aducă aminte și să fie pedepsit când e prins de ambiția măreției; viețuitor (animal) rânduit prin iconomie aici, dar strămutat altundeva, iar drept capăt al tainei, îndumnezeit prin înclinarea spre Dumnezeu...

8. Pe acesta l-a așezat în paradis (oricare ar fi acest paradis) cinstindu-l cu libertatea, pentru ca binele să fie al lui prin alegere nu mai puțin decât al Celui ce i-a oferit semințele lui, ca și cultivator de plante nemuritoare, adică al gândurilor dumnezeiești celor mai simple și desăvârșite, gol prin simplitatea lui neartificială și fără nici un acoperământ sau protecție [armă]; fiindcă așa se cădea să fie omul la început. Și i-a dat ca materie libertății o lege. Legea era o poruncă privitoare la ce plante trebuie să ia și să guste și de care nu trebuie să se atingă. Ultima era pomul cunoștinței care n-a fost făcut dintru început rău, nici n-a fost oprit din pizmă (să nu-și înalțe aici limbile luptătorii împotriva lui Dumnezeu, nici să imite șarpele), ci era bun dacă se gusta din el la vremea potrivită (că planta aceasta era o

*) P.G. 36, 632A-636A (Același text se găsește și în Cuvântarea a 38-a la Teofanie, P.G.36,321 C-325D).

contemplație, ca și contemplația mea, la care era sigur accesul numai celor desăvârșiți în deprinderile lor), dar nu era bun pentru cei mai simpli și lacomi în dorința lor, așa cum nici hrana desăvârșită nu este folositoare pruncilor și celor ce au nevoie de lapte. Dar după ce prin pizma diavolului și amăgirea femeii pe care aceasta a pățit-o ca una mai vulnerabilă și pe care a propus-o și bărbatului, ca una mai convingătoare (vai, de slăbiciunea mea! căci a mea este slăbiciunea protopărintelui), a uitat de porunca dată și a fost biruit de acea mică gustare. Și pentru răutatea lui a fost surghiunit departe și de pomul vieții și de rai și de Dumnezeu, și a îmbrăcat hainele de piele, care se referă poate la trupul îngroșat; muritor și opac; și atunci își cunoaște pentru întâia dată rușinea proprie și se ascunde de Dumnezeu. Câștigă de aici și moartea care taie păcatul, ca răul să nu fie nemuritor. Și astfel pedeapsa devine iubire de oameni, căci așa pedepsește, cred, Dumnezeu.

9. Povățuit, pedepsit și educat mai întâi în multe feluri pentru multele păcate pe care le-a vlăstărit rădăcina răului din diferite principii și în diferite timpuri, prin cuvânt, prin lege, prin prooroci, prin faceri de bine, prin amenințări, prin răni, prin ape, prin foc și incendii, prin războaie, prin victorii, prin înfrângeri, prin semne din cer, din aer, de pe pământ și de pe mare, semne făcute de bărbați, de cetăți, de neamuri, prin schimbări nesperate a căror scop era să zdrobească răul - în cele din urmă a fost nevoie de un leac mai puternic... Acesta a fost Însuși Cuvântul lui Dumnezeu, Cel mai înainte de veci, Cel nevăzut, necuprins, netrupesc, obârșia din obârșie, lumina din lumină, izvorul vieții și al nemuririi, mulajul arhetipului, pecetea nemișcată, icoana neschimbată, definiția și rațiunea Tatălui, care vine la chipul Lui și poartă trup pentru trupul meu și se amestecă cu un suflet înzestrat cu minte pentru sufletul meu, și curățind prin asemănător asemănătorul, se face întru totul om, afară de păcat. Zămislindu-se din Fecioara curățită cu sufletul și cu trupul de Duhul (fiindcă se cădea și să cinstească nașterea și să prefere fecioria), a venit Dumnezeu împreună cu trupul asumat, unul singur din două lucruri potrivnice, din trup și din duh, dintre care unul a îndumnezeit iar celălalt a fost îndumnezeit. O, mixtură nouă! O, amestecare uimitoare! Cel ce este, devine și Cel necreat se creează iar Cel necuprins se cuprinde; prin intermediul sufletului înzestrat cu minte ce mediază între dumnezeire și grosimea trupului, Cel bogat sărăcește: sărăcește cu trupul meu, ca eu să mă îmbogățesc cu dumnezeirea Lui. Cel plin se golește, căci se golește pentru puțin de slava Lui, ca eu să mă împărtășesc de plinirea Lui. Ce este bogăția acestei bunătăți? Ce este taina aceasta

din jurul meu? M-am făcut părtaş de chip şi nu l-am păzit; iar El se face părtaş la trupul meu ca şi chipul să-l mântuiască şi trupul să-l nemurească. Comunică o a doua comuniune, mult mai uimitoare decât prima; pe cât odinioară ne-a făcut părtaşi la ce e mai bun, pe atât se face acum părtaş la ceea ce e mai rău. Iar acest lucru e mai dumnezeiesc decât primul, desigur celor ce au o înţelegere mai înaltă.

3. Sfântul Grigorie al Nyssei

*Despre feciorie, epistolă îndemnătoare la viaţa de virtute**

12. Acest vieţuitor [animal] raţional şi gânditor, omul, operă şi imitaţie a naturii divine pure... n-a avut în el însuşi după fire, nici coexistând împreună cu el la prima geneză, pasionalitatea şi mortalitatea. Fiindcă nu era cu putinţă să fie păstrată raţiunea [definiţia] chipului, dacă frumuseţea reflectată în chip ar fi fost contrară arhetipului. Dar patima a fost introdusă în el ulterior, după prima creaţie, şi a fost introdusă astfel: omul era, precum s-a zis, chip [icoană] şi asemănare a puterii care împărăţeşte toate cele ce sunt... guvernându-se prin voia proprie spre ceea ce i se părea a fi bine şi alegând liber ceea ce îi plăcea. Dezastrul care domină acum umanul l-a îmbrăţişat el însuşi de bunăvoie fiind dus de amăgire, el însuşi făcându-se inventatorul răutăţii, nu găsind-o pe aceasta făcută de Dumnezeu. Căci Dumnezeu n-a făcut moartea, ci într-un anume fel omul s-a făcut creator şi ziditor al răului. Fiindcă, aşa cum împărtăşirea de lumina soarelui e comună tuturor celor în care e prezenţă puterea de a vedea, dar, dacă vrea cineva, poate, închizându-şi ochii, să ajungă în afara perceperii luminii..., căci nu poate desfiinţa facultatea sa vizuală prin închiderea pleoapelor, atunci cu necesitate suspendarea vederii devine un act al întunecării ei constituit voluntar în om prin nevedere; sau, aşa cum, dacă cineva construieşte o casă fără a face nici o deschizătură care să îngăduie luminii să pătrundă înăuntru, atunci cu necesitate acela va trăi în întuneric, încuind de bună voie razelor intrarea în casă, aşa şi primul om alcătuit din pământ sau mai degrabă cel ce a născut răul în om, avea în puterea lui de pretutindeni zăcând în firea lui frumosul şi binele, dar în mod voluntar a inventat de la sine însuşi cele contrare firii, creând prin întoarcerea sa de la virtute, din alegere liberă, experienţa răului. Pentru că în afara alegerii şi contemplat într-un ipostas propriu, răul nu este nimic din natura celor ce sunt. Căci orice creatură a lui Dumnezeu este

*) P.G.46, 369B-376C.

bună şi niciuna nu este de lepădat, şi toate câte le-a făcut Domnul sunt “bune foarte” (Fac.1, 31). Dar pentru că în modul rostit mai sus succesiunea păcătuirii a intrat în viaţa oamenilor corupând-o şi plecând de la un mic punct s-a vărsat în om într-un infinit de răutate, chiar şi acea frumuseţe deiformă a sufletului făcută după imitarea prototipului s-a înnegrit ca un fier de rugina răului şi nu şi-a mai păstrat graţia chipului propriu ei prin fire, ci ea s-a transformat în urâţenia păcatului. De aceea omul, acest lucru “mare şi preţios” cum e numit de Scriptură (Pilde 20, 6), a căzut din demnitatea [vrednicia] lui proprie, aşa cum păţesc cei ce alunecând se umplu de noroi şi, mânjindu-şi chipul cu tină, devin de nerecunoscut chiar şi pentru cei apropiaţi lor. Aşa şi acela, căzând în noroiul păcatului, a pierdut faptul de a mai fi chip [icoană] a Dumnezeului Celui nestricăcios şi a îmbrăcat în locul ei chipul stricăcios şi argilos al păcatului pe care Cuvântul Scripturii ne sfătuieşte să-l dăm jos spălându-l cu apa curată a vieţuirii (Is.1, 16), pentru ca, desfiinţând acest văl pământesc, să se arate iarăşi frumuseţea sufletului. Iar depunerea şi lepădarea a ceea ce este străin este revenirea la ceea ce este propriu lui după fire, lucru care nu poate fi altfel dobândit decât făcându-se iarăşi aşa cum a fost creat la început...

... Deci dacă acesta este înţelesul găsirii a ceea ce se căuta, restaurarea [apokatástasis] chipului dumnezeiesc acoperit acum de întinăciunea trupului în starea lui originară, însemna să devenim ceea ce a fost omul cel întâi plăsmuit în prima lui viaţă. Deci, ce era acela? Era gol de veşmântul adăugat ulterior al “hainelor de piele”, privind cu îndrăzneală faţa lui Dumnezeu. Nu judeca încă frumosul prin gustare şi vedere, ci se desfăta numai de Domnul şi pentru aceasta trebuia să se folosească de ajutorul dat lui, aşa cum însemnează dumnezeiasca Scriptură remarcând că n-a cunoscut-o (pe Eva) înainte de a fi izgoniţi din rai şi înainte ca aceasta să fi fost osândită, pentru păcatul pe care l-a săvârşit lăsându-se amăgită, la pedeapsa durerilor (naşterii) (Fac.2, 18; 4, 1). Aşadar prin această succesiune (de evenimente) am ajuns în afara raiului, excluşi de acolo împreună cu protopărintele nostru, iar acum tot prin aceasta ne este cu putinţă ca, străbătând-o în sens invers, să ne reîntoarcem la fericirea originară. Care e această succesiune? Începutul căderii l-a făcut plăcerea lucrată prin amăgire. După care patimii plăcerii i-au urmat ruşinea şi frica, şi faptul de a nu mai îndrăzni să fie ei (protopărinţii) în ochii Creatorului, şi ascunderea lor sub frunze şi în umbră; după acestea ei au fost acoperiţi cu haine de piele. Şi astfel au fost trimişi fără casă în acest ţinut plin de boli şi osteneală

în care a fost inventată căsătoria ca mângâiere pentru moarte.

Deci, dacă vrem să ne desfacem de cele de aici şi să fim împreună cu Hristos (Fil.1, 23), se cuvine să începem iarăşi de la ultima etapă a desfacerii; ca şi cei care, înstrăinându-se de ai lor, vrând să se întoarcă de unde au fost împinşi, mai întâi părăsesc locul în care au ajuns ultima dată. Deci, pentru că ultima etapă a separării de paradisul vieţii e căsătoria, raţiunea sugerează celor ce vor să se desfacă de toate şi să fie cu Hristos, să părăsească mai întâi această ultimă etapă: căsătoria, apoi să se retragă de mizeriile legate de pământ şi în care a fost întors omul după căderea în păcat. Pe lângă aceasta, trebuie să iasă din învelişurile cărnii dezbrăcând ''hainele de piele'', adică cugetul trupului şi lepădându-se de toate cele ascunse ale ruşinii. Nu mai trebuie să se lase umbriţi de smochinul acestei vieţi amare, ci azvârlind toate acoperămintele din frunzele trecătoare ale acestei vieţi, să vină iarăşi în ochii Creatorului, să lepede amăgirea ce vine prin gustare şi vedere, nemaiavând sfătuitor şarpele cel veninos, ci numai porunca lui Dumnezeu. Şi aceasta înseamnă a se atinge numai de bine şi a respinge gustarea lucrurilor rele, căci de acolo şi-au luat succesiunea cele rele: din faptul de a nu voi să nu ştim ce este răul. De aceea, protopărinţilor li s-a interzis faptul de a lua cunoştinţă împreună cu binele şi de cele contrare lui, ci ei trebuiau să se abţină de la cunoaşterea binelui şi a răului (Fac.2, 9) şi să rodească binele curat, neamestecat şi nepărtaş la rău. Lucru care nu este nimic altceva, după raţionamentul meu, decât a fi numai cu Dumnezeu, a te bucura neîncetat şi continuu de această desfătare şi a nu amesteca nicidecum în această desfătare cele ce trag spre cele opuse. Şi dacă e să îndrăznim a zice aşa, poate că aşa va fi răpit cineva din nou din această lume care zace în cel rău (I Ioan 5, 19) în raiul în care fiind răpit şi Pavel a auzit şi văzut cele negrăite şi nevăzute care nu se cuvine omul a le grăi (II Cor.12, 4).

4. Sfântul Maxim Mărturisitorul

4.1.Ambigua 43 *)

Sfinţii - care au primit cele mai multe din tainele dumnezeieşti de la cei ce au fost următori şi slujitori ai Cuvântului şi, deci, au fost iniţiaţi nemijlocit în cunoştinţa lucrurilor, întrucât le-a fost transmisă în chip succesiv prin cei dinaintea lor - spun că în subzistenţa tuturor celor create se disting cinci diviziuni [*diairéseis*]. Cea dintâi din acestea spun că e cea care divide firea creată în general, care a primit existenţa prin facere [geneză], de firea necreată. Căci ei spun că Dumnezeu a făcut din bunătate strălucitoarea ordine a tuturor lucrurilor; de aceea nu-i este acesteia de la sine vădit ce şi cum este. Această neştiinţă care distinge creatura de Dumnezeu o consideră semnul deosebirii. Dar ce este aceea ce distinge acestea întreolaltă în chip natural, încât niciodată nu primesc unirea într-o fiinţă, neputând primi una şi aceeaşi raţiune, au lăsat-o nespusă. A doua diviziune e cea prin care toată firea care a luat existenţă de la Dumnezeu se divide în inteligibilă şi în sensibilă. A treia e cea prin care firea sensibilă se divide în cer şi pământ. A patra e cea prin care pământul se divide în rai şi lumea locuită. Şi a cincea e cea prin care omul care e peste toate, ca un laborator [*ergastérion*] ce ţine şi leagă toate la un loc şi mediind [*mesiteúon*] prin sine în chip natural între toate extremităţile tuturor diviziunilor, fiind introdus între făpturi prin facerea de bunătate, se divide în masculin şi feminin. Fiindcă el are în chip natural prin însuşirea părţilor sale de a fi în relaţie cu toate extremităţile puterea de unire prin medierile între toate extremităţile. Prin această putere completându-se modul creării prin cauză a celor divizate, omul avea să facă arătată prin sine marea taină a ţintei dumnezeieşti: unirea armonioasă între ele a extremităţilor din făpturi, unire ce înaintează în sus şi pe rând de la cele imediate la cele mai îndepărtate şi de la cele mai de jos la cele mai înalte, avându-şi capătul în Dumnezeu. Pentru aceasta El a introdus între făpturi drept cel din urmă pe om, ca o legătură naturală [*physikós sýndesmos*] ce mijloceşte prin părţile sale între extremităţile universului şi aduce în sine la unitate cele despărţite după fire printr-o mare distanţă. Aceasta, pentru ca omul, prin unirea prin care toate le adună la Dumnezeu ca la Cauzatorul lor, începând mai întâi de la

*) P.G.91, 1304 D - 1312 B (P.S.B.80. p.260-266; traducere revizuită).

diviziunea sa proprie şi înaintând apoi prin cele de la mijloc, pe rând şi treptat, să ia în Dumnezeu, în Care nu e diviziune, prin unirea cu El, sfârşitul urcuşului înalt săvârşit prin toate. Aceasta o face întrucât scutură mai întâi cu totul din fire, prin afecţiunea atotnepătimaşă faţă de virtutea dumnezeiască, însuşirea de masculin şi feminin, care după raţiunea iniţială nu era legată de planul lui Dumnezeu cu privire la facerea omului. Prin aceasta se arată şi se face, potrivit cu intenţia dumnezeiască, numai om, nedivizat prin numele de masculin şi feminin, conform cu raţiunea după care a fost creat la început, neîmpărţit în secţiunile în care este acum, datorită cunoştinţei desăvârşite a raţiunii sale, după care, precum am zis, a fost creat. Apoi unind, prin virtutea sa sfântă, raiul şi lumea locuită, face pământul unul, ca să nu mai fie pentru el divizat după diferenţa părţilor omului, ci mai vârtos adunat, întrucât omul nu mai suferă nici o ispitire spre vreuna din părţile lui. După aceea unind cerul şi pământul, pentru identitatea vieţii sale cu îngerii prin virtute pe cât e cu putinţă oamenilor, face creaţia sensibilă o identitate unică şi indivizibilă, nedivizată pentru el spaţial prin distanţe, ca unul ce a devenit uşor cu duhul şi nereţinut la pământ de nici o povară a trupului şi neîmpiedicat în urcuşul spre ceruri. Aceasta, datorită desăvârşitei indivizibilităţi a minţii, care se sileşte sincer spre Dumnezeu şi-şi face cu înţelepciune drumul înălţării spre El în mod treptat, ca pe o cale de obşte, de la ceea ce a atins la ceea ce urmează. Apoi unind, pe lângă acestea, cele inteligibile şi cele sensibile prin desăvârşita egalitate cu îngerii în cunoştinţă, face întreaga creaţiune o singură creaţiune, nedivizată pentru el din punct de vedere al cunoaşterii şi al necunoaşterii. Căci a dobândit o ştiinţa cunoscătoare [gnostică] a raţiunilor din lucruri, liberă de orice lipsuri întocmai cu a îngerilor, prin care, venind revărsarea nesfârşit de darnică a înţelepciunii adevărate, se dăruieşte drept urmare celor vrednici nemijlocit şi în chip curat cunoştinţa de neînţeles şi de netălmăcit despre Dumnezeu. În sfârşit, după toate acestea unind prin iubire firea creată cu cea necreată (o! minune a iubirii de oameni a lui Dumnezeu faţă de noi), le arată una şi aceeaşi prin posesiunea harului ca putere habituală, întrepătrunzându-se [*perichorésas*] întreg şi în chip integral cu Dumnezeu întreg şi devenit tot ce este şi Dumnezeu, afară de identitatea după fiinţă. El Îl are pe Dumnezeu Însuşi întreg în locul său însuşi îşi agoniseşte ca premiu atotunic al urcuşului pe Dumnezeu Însuşi ca ţintă finală a mişcării celor ce se mişcă şi ca stabilitate neclintită şi nemişcată a celor purtate spre El, şi ca o graniţă şi margine nehotărnicită şi nesfârşită a toată graniţa şi regula şi legea, raţiunea şi mintea şi firea.

După ce a fost creat, însă, omul nu s-a mişcat în chip natural în

jurul Celui nemişcat, ca obârşie proprie (adică în jurul lui Dumnezeu), ci s-a mişcat, de bunăvoie, contrar firii şi fără de minte, în jurul celor de sub el, peste care a fost pus de Dumnezeu să stăpânească, abuzând de puterea naturală dată lui de creaţiune spre unirea celor divizate, ca mai vârtos să dividă cele unite. Primejduindu-se astfel, puţin a lipsit ca să se strămute iarăşi, în chip jalnic, în neexistenţă. De aceea ''se înnoiesc firile'' şi, în chip minunat, Cel cu totul nemişcat după fire Se mişcă nemişcat, ca să zic aşa, mai presus de fire, în jurul a ceea ce se mişcă prin fire; şi Dumnezeu Se face om, ca să mântuiască pe omul cel pierdut. Unind astfel prin Sine însuşi părţile naturale sfâşiate ale firii universale în totalitatea ei şi raţiunile generale manifestate în părţi, prin care se înfăptuieşte unirea celor divizate, împlineşte marele sfat al lui Dumnezeu şi Tatăl, recapitulând toate în Sine, în Care au fost create cele din cer şi cele de pe pământ. Incepând astfel unirea generală a tuturor în Sine de la diviziunea din noi, Se face om, având pentru noi, ca noi, toate ale noastre fără nici o lipsă, afară de păcat, neavând nevoie nicidecum spre aceasta de rânduiala conjugală naturală. Prin acestea socotesc că a arătat totodată că poate exista şi alt mod preştiut de Dumnezeu pentru înmulţirea oamenilor, dacă primul om păzea porunca şi nu se cobora la animalitate, abuzând de puterile sale. Astfel, a depărtat diferenţa şi diviziunea firii după masculin şi feminin, de care, cum am spus, omul nu ar fi avut poate numaidecât nevoie, căci cele fără de care era poate cu putinţă omului să fi existat nu e necesar să persiste pururea. (pentru că ''în Hristos, spune Apostolul, nu e nici masculin, nici feminin''). După aceea sfinţind lumea noastră locuită prin vieţuirea Sa ca om, după moarte intră neîmpiedicat în rai, cum a făgăduit în chip nemincinos tâlharului: ''Astăzi vei fi cu Mine în rai''. Apoi, deoarece lumea noastră locuită nu mai era pentru El deosebită de rai, după învierea din morţi, S-a arătat iarăşi în ea petrecând împreună cu ucenicii. Prin aceasta a arătat că pământul e unul şi divizat în el însuşi şi păstrând liberă raţiunea potrivit căreia există diviziunea rezultată din diferenţă. Pe urmă, prin înălţarea la cer a unit cerul cu pământul, căci prin intrarea cu acest trup pământesc, de o fire şi de o esenţă cu noi, în cer, a arătat că toată firea sensibilă e una în raţiunea ei mai generală, ştergând astfel în sine nota diviziunii care o secţiona. Apoi, pe lângă aceasta, străbătând prin toate cinurile îngereşti dumnezeieşti şi inteligibile din cer, cu sufletul şi cu trupul, adică cu firea noastră desăvârşită, a unit cele sensibile şi cele inteligibile, arătând în Sine cu totul nedivizată şi nedezbinată convergenţa spre unitate a întregii creaţiuni în raţiunea ei atotoriginară şi atotgenerală. Şi în sfârşit, după toate acestea, ajunge la Dumnezeu Însuşi, cu umanitatea Sa, înfăţişându-Se adică pentru noi, precum s-a scris, în faţa lui Dumnezeu

şi Tatăl, ca om, El, Care nu poate să Se despartă niciodată în nici un mod de Dumnezeu. Astfel a împlinit, ca om, cu fapta şi cu adevărul, prin ascultarea neclintită, toate câte ca Dumnezeu le-a rânduit de mai înainte El Însuşi să se facă, realizând tot sfatul lui Dumnezeu şi Tatăl în favoarea noastră, care am zădărnicit prin reaua întrebuinţare puterea ce ni s-a dat de la început, în chip natural, spre aceasta. Mai întâi ne-a unit pe noi cu noi înşine în Sine, prin înlăturarea diferenţei după masculin şi feminin, şi în loc de bărbaţi şi femei, în care se observă mai ales modul diviziunii, ne-a arătat numai oameni în sens propriu şi adevărat, modelaţi cu totul după El şi purtând nevătămat şi cu totul neîntinat chipul Lui, neatins în nici un mod de vreo trăsătură a stricăciunii; şi împreună cu noi şi pentru noi a îmbrăţişat prin cele de la mijloc, ca părţi ale Lui, toată creaţiunea şi a unit în jurul Lui între ele în chip indisolubil raiul şi lumea locuită, cerul şi pământul, cele sensibile şi cele inteligibile, ca unul ce avea simţire, suflet şi minte ca noi. Căci însuşindu-Şi prin fiecare din acestea, ca prin nişte părţi, extremitatea înrudită cu fiecare în modul amintit, a recapitulat toate în Sine. Prin aceasta a arătat că toată creaţiunea este una, ca un alt om, împlinindu-se prin convergenţa părţilor între ele şi înclinând spre ea însăşi în totalitatea existenţei ei prin noţiunea unică, simplă, indefinită şi nediferenţiată a creaţiunii din nimic, în baza căreia toată creaţiunea poate primi una şi aceeaşi raţiune cu totul indistinctă ca una ce are faptul că ''nu era'' mai vechi decât acela ''este''.

*4.2.Ambigua 21 *)*

Şi iarăşi, precum lumea sensibilă este, prin fire, îndrumătoare elementară a celor cinci simţuri, căzând sub ele şi călăuzind spre înţelegerea ei, aşa şi lumea inteligibilă a virtuţilor căzând sub puterile sufletului le îndrumează pe acestea spre Duh, conducându-le spre unitate prin faptul că le face să se mişte numai în jurul Aceluia, şi să se sprijine pe percepţiile Lui. Dar chiar simţurile trupului, după raţiunea mai dumnezeiască adecvată lor, spun unii că sunt îndrumătoarele elementare ale puterilor sufletului, adaptându-le treptat spre făptuirea [virtuţilor], prin perceperile raţiunilor din lucruri, prin care ca prin nişte litere, cei ce privesc întins spre adevăr citesc pe Dumnezeu-Cuvântul. De aceea, unii au şi numit simţurile icoane ale puterilor sufleteşti; căci fiecare simţire cu organul ei, adică cu simţul, e rezervată, după fire, în mod principal, potrivit unei raţiuni mai tainice, unei

*) P.G.91, 1248 A - 1249 C (P.S.B.80, p.218-221).

puteri a sufletului. Aşa, spun că simţirea văzului slujeşte puterii înţelegătoare, adică minţii; cea a auzului, puterii raţionale sau cuvântului; cea a mirosului, puterii irascibile; cea a gustului, puterii poftitoare; cea a pipăitului, puterii vitale. Şi simplu, ca să spun mai clar, vederea sau ochiul e icoana minţii, auzul sau urechea, a cuvântului (raţiunii); mirosul sau nasul e icoana iuţimii; gustul, a poftei; pipăitul, a vieţii. Sufletul e purtat şi condus de acestea, prin puterile sale, după legea lui Dumnezeu, Care toate le-a făcut înţelept, în chip variat, îndreptate spre cele sensibile; şi dacă se foloseşte bine de simţuri prin puterile sale, culegând raţiunile de tot felul ale lucrurilor, şi mută în sine tot ce se vede, în care se ascunde Dumnezeu, pe Care Îl propovăduieşte în tăcere, creează şi el prin liberă alegere în cugetare o lume prea frumoasă şi spirituală. În scopul acesta uneşte între ele cele patru virtuţi generale, ca pe nişte elemente spre închegarea lumii ce se alcătuieşte din ele în chip inteligibil prin Duh. Iar fiecare virtute se naşte prin împletirea unei puteri a sufletului cu simţurile. Astfel, prudenţa, din lucrarea cunoscătoare şi pricepută a puterii înţelegătoare şi raţionale, este în împletire cu simţirea văzului şi a auzului, aplicată la cele sensibile proprii acestora; curajul, din împletirea iuţimii cu mirosul sau cu nasul, în care sălăşluieşte, cum spun unii, duhul irascibil şi aplicarea lucrării ce rezultă din această îmbinare în mod egal (fără aprinderi şi potoliri) la domeniul sensibil corespunzător; cumpătarea, din întrebuinţarea moderată a puterii poftitoare unite cu simţirea gustului, în aplicarea la domeniul sensibil propriu; dreptatea, din distribuirea ordonată şi armonioasă a puterii vitale în acţiune, prin simţul pipăitului în toate şi în jurul tuturor celor sensibile. Iar din aceste patru virtuţi generale învaţă să realizeze prin sinteză două şi mai generale: înţelepciunea şi blândeţea; înţelepciunea, ca margine ultimă a celor ce pot fi cunoscute, iar blândeţea, a celor ce trebuie făcute. De pildă, din prudenţa şi dreptate realizează înţelepciunea, care e cauza susţinătoare a cunoştinţei; de aceea ea e, precum am spus, capătul celor ce pot fi cunoscute. Iar din curaj şi cumpătare, blândeţea, care nu e altceva decât desăvârşita nemişcare a iuţimii şi poftei spre cele contrare firii; pe aceasta unii au numit-o nepătimire şi de aceea ea e ţinta finală a făpturii. Iar pe acestea le concentrează iarăşi în virtutea cea mai generală dintre toate, adică în iubire, care face să iasă din sine cele ce sunt din ea, le aduce la sine pe cele ce sunt prin ea şi le unifică în sine pe cele ce au început, s-au mişcat şi sfârşesc în ea, şi e îndumnezeitoare în chip diferit pentru toate. Astfel, mişcându-se sufletul cu înţelepciune şi lucrând conform raţiunii dumnezeieşti desăvârşite, prin care este şi s-a făcut, pe cele sensibile le percepe cu folos prin simţuri, însuşindu-şi duhovniceşte raţiunile din ele, iar simţurile însele, raţionalizate de mai

înainte prin abundenţa raţiunii, le foloseşte ca pe nişte vehicule raţionale ale puterilor sale; puterile, la rândul lor, le uneşte cu virtuţile, iar pe sine însuşi, prin virtuţi, cu raţiunile mai dumnezeieşti din ele. Iar raţiunile mai dumnezeieşti ale virtuţilor îl unesc cu înţelesul duhovnicesc ascuns nevăzut în ele. Şi înţelesul duhovnicesc al raţiunilor mai dumnezeieşti din virtuţi, înlăturând toată afecţiune a [relaţia] naturală şi voită ce o are sufletul faţă de cele prezente, îl predă întreg şi simplu lui Dumnezeu întreg; iar Dumnezeu, îmbrăţişându-l cu totul împreună cu trupul concrescut, îl face în mod proporţional asemenea Lui, aşa încât prin întreg sufletul să Se poată arăta necircumscris întreg Cel care după fire nu se arată din Sine nicidecum nici unei făpturi.

*4.3.Ambigua 42 *)*

Cu ce scop şi din ce cauză a legat învăţătorul naşterea din botez de Întrupare (căci aceasta mai rămâne să fie cercetată din tema de faţă), voi spune pe scurt, aşa precum am aflat. Spun cei ce tâlcuiesc mistic cuvintele dumnezeieşti şi le cinstesc precum se cuvine cu contemplaţii mai înalte, că omul a fost făcut la început după chipul lui Dumnezeu ca să se nască cu voinţa din Duh şi să primească asemănarea adausă lui prin păzirea poruncii dumnezeieşti-aceasta ca să fie acelaşi om făptură a lui Dumnezeu după fire şi fiu al lui Dumnezeu şi dumnezeu prin Duh după har. Căci nu era cu putinţă ca omul creat să se arate altfel fiu al lui Dumnezeu şi dumnezeu prin îndumnezeirea din har, dacă nu se năştea mai înainte cu voinţa din Duh, datorită puterii de-sine-mişcătoare şi liberă aflată în el prin fire. Această naştere imaterială îndumnezeitoare şi dumnezeiască părăsind-o primul om, prin aceea că a ales în locul bunătăţilor gândite [inteligibile] şi nearătate pe cele plăcute şi arătate simţirii [sensibile], Dumnezeu l-a osândit după cuviinţă să aibă o naştere involuntară, materială şi pieritoare. Căci a socotit că e drept ca cel ce a ales de bunăvoie în locul celor mai bune pe cele mai rele să schimbe naşterea liberă, nepătimitoare, voită şi curată cu cea pătimaşă, roabă şi silită, după asemănarea dobitoacelor necuvântătoare şi fără minte şi să primească în locul cinstei celei împreună cu Dumnezeu şi dumnezeieşti şi negrăite, necinstita alipire de materie, împreună cu animalele cele fără de minte. De această naştere voind Cuvântul, Care a creat firea oamenilor, să elibereze pe om şi să-l readucă la fericirea dumnezeiască, Se face cu adevărat om dintre

*) P.G.91, 1345 C - 1349 A (P.S.B.80, p.294-297).

oameni şi Se naşte trupeşte fără de păcat pentru om şi Se botează suportând, Cel ce e Dumnezeu după fiinţă şi Fiul lui Dumnezeu după fire, de bunăvoie pentru noi, naşterea spre înfiere duhovnicească, spre desfiinţarea naşterii din trupuri. Aşadar, Fiul şi Cuvântul, Care ne-a făcut pe noi şi e singur împreună - Dumnezeu şi împreună-slăvit-cu-Tatăl şi cu Duhul, Se face pentru noi cu adevărat om ca noi, din noi, şi Se naşte trupeşte fără de păcat şi primeşte să suporte pentru noi, Cel ce e prin fire Dumnezeu, naşterea din botez spre înfierea duhovnicească. De aceea socotesc că a legat învăţătorul naşterea din botez de Întrupare spre a înţelege naşterea din botez ca desfiinţare a naşterii din trupuri şi ca dezlegare de ea. Căci ceea ce a părăsit Adam (naşterea din Duh spre îndumnezeire) de bunăvoie, fiind osândit să se nască trupeşte spre stricăciune, a restabilit Acesta, făcându-Se de bunăvoie om, ca un bun şi de-oameni-iubitor. Căci S-a aşezat sub greşeala noastră, osândindu-Se cu voia pe Sine Însuşi împreună cu noi El, Cel singur liber şi fără de păcat. Şi primind să suporte naşterea noastră din trupuri, în care stătea puterea osândei noastre, a restabilit tainic naşterea noastră în Duh. Şi dezlegând în Sine, pentru noi, legăturile naşterii trupeşti, ne-a dat nouă, celor ce credem în numele Lui, putere prin naşterea cu voia în Duh, să ne facem fii ai lui Dumnezeu în loc de fii ai trupului şi ai sângelui. Deci mai întâi a avut loc la Domnul întruparea şi naşterea trupească din pricina osândirii mele şi apoi a urmat naşterea păsăşită de noi, prin botez, în Duh, pentru mântuirea şi rechemarea, sau, mai limpede spus, pentru recrearea mea. Astfel, Dumnezeu a unit raţiunea existenţei mele şi raţiunea existenţei bune şi a înlăturat secţionarea şi distanţa acestora produsă de mine şi prin acestea m-a pus în înţelepciune în mişcare spre raţiunea existenţei veşnice. Această raţiune nu-i mai lasă pe oameni să fie purtaţi şi să se poarte fără voie, căci iconomia purtării lor văzute ia sfârşit cu marea şi obşteasca înviere, care naşte pe om spre nemurire într-o existenţă neschimbată. Fiindcă pentru om a luat firea celor văzute, existenţa devenirii prin facere, şi împreună cu el va lua prin har nestricăciunea după voinţă. Dar de voiţi, să recapitulăm înţelesul celor spuse, reamintindu-le pe scurt. Avem naşterea din trup a Mântuitorului nostru, despărţită numai prin cugetare în raţiunea primordială a firii şi în aceea care există acum în noi, în care a şi murit; şi iarăşi, în raţiunea facerii cea după fire şi modul naşterii; apoi, în modul diferit al facerii după fiinţă a sufletului şi a trupului; pe lângă acestea, în zămislirea fără de sământă şi în naşterea fără de stricăciune. Deci vă aparţine vouă, ca unor judecători drepţi, să aprobaţi, din opiniile expuse, pe cea mai bună.

5. Sfântul Nicolae Cabasila

De vita in Christo VI)*

Fiindcă pentru Omul cel nou a fost alcătuită firea omului, iar mintea şi pofta au fost făcute spre Acela. Am primit, aşadar, gândire ca să-L cunoaştem pe Hristos, poftă ca să alergăm spre El, memorie ca să-L purtăm pe El, fiindcă El a fost Arhetipul nostru atunci când am fost creaţi. Fiindcă nu Adam cel vechi este modelul celui Nou, ci Adam cel Nou este modelul celui vechi. Chiar dacă se spune că Adam cel Nou s-a făcut după asemănarea celui vechi, aceasta s-a făcut pentru stricăciunea pe care acela a iniţiat-o iar Acesta a moştenit-o, pentru ca să desfiinţeze prin leacurile aflate în El neputinţa firii şi, după cum spune Pavel, "muritorul să fie absorbit de viaţă" (II Cor.5, 4). Încât din pricina firii înseşi, Adam cel vechi ar putea fi model pentu noi care-l cunoaştem pe el mai întâi, dar pentru [Dumnezeu] Cel ce are înaintea ochilor toate înainte de a fi ele, cel vechi este imitaţie celui de-al doilea; a fost plăsmuit după înfăţişarea şi după chipul Aceluia, dar nu a şi rămas aşa sau, mai curând, a fost împins spre acel chip, dar nu l-a atins. De aceea, acela [cel vechi] a primit Legea, dar Acesta [cel Nou] a păzit-o, celui vechi i s-a cerut ascultarea, dar a împlinit-o cel Nou... cel dintâi a introdus viaţa nedesăvârşită sau care are lipsă de zeci de mii de ajutoare, cel de-al doilea s-a făcut pentru oameni tată al nemuririi. De la început firea a fost împinsă spre nemurire, dar a atins-o abia în trupul Mântuitorului pe care înviindu-l Acesta din morţi spre viaţa veşnică, a devenit conducător spre nemurire pentru neamul [omenesc]. Şi ca să spun totul: omul adevărat şi desăvârşit atât în modurile de comportare cât şi în viaţă şi în toate celelalte l-a arătat, primul şi singurul, Mântuitorul.

Iar dacă aceasta e adevărata definiţie a omului spre care privind Dumnezeu l-a făcut pe om ultimul, vreau să spun viaţa nefalsificată, cu un trup curat de stricăciune şi o voinţă liberă de orice păcat - fiindcă abia atunci poate fi desăvârşit când Cel ce l-a creat pe el va lucra în el tot ceea ce a socotit că e necesar, pentru că şi frumuseţea unei statui e restabilită abia odată cu ultima mână a artistului -, deci, dacă cel dintâi avea nevoie încă de multe spre a fi desăvârşit iar cel de-al doilea era desăvârşit întru toate şi

*) P.G.150, 680 A - 684 B.

a împărtăşit şi oamenilor desăvârşirea lui şi şi-a potrivit [armonizat] lui şi întreg neamul omenesc, cum atunci cel de-al doilea n-a fost modelul celui dintâi, şi cum nu trebuie socotit că cel de-al doilea a fost arhetipul iar cel dintâi a fost făcut după el? Fiindcă ar fi dintre lucrurile cele mai absurde a crede că acelea care sunt ce sunt mai desăvârşite decât toate sunt împinse spre cele nedesăvârşite, că cele rele sunt modele pentru cele mai bune şi că orbii trebuie să conducă pe cei ce văd. Fiindcă n-ar fi drept ca acelea să fie admirate pentru că sunt anterioare în timp, ci trebuie crezut că sunt principii ale celor nedesăvârşite pentru că ele sunt desăvârşite, gândindu-ne la faptul că multe din lucrurile create spre folosul omului au fost făcute înaintea lui, iar omul care este canonul tuturor acestora a venit pe pământ cel din urmă dintre toate.

Fie. Aşadar, pentru toate acestea şi prin fire şi prin voinţă şi prin gânduri omul năzuieşte spre Hristos, nu numai pentru divinitatea Lui, care e scopul tuturor lucrurilor, ci din pricina celeilalte firi a Lui [firea omenească]. El este aşternutul dragostelor [erosurilor] omeneşti, El este şi desfătarea gândurilor, iar a iubi sau a te gândi la orice altceva afară de El este un păcat evident faţă de singurul lucru de lipsă şi o abatere de la fundamentele aşezate dintru început la baza firii [noastre]. Dar ca să putem avea pururea meditaţia noastră la El şi să putem fi în fiecare clipă prinşi în această râvnă, să-L chemăm în tot ceasul să fie El subiectul gândurilor [noastre]. Iar pentru a-L chema nu e nevoie nici de locuri special pregătite pentru rugăciune, nici de strigăte. Fiindcă nu există loc unde să nu fie El de faţă, nici nu poate să nu fie împreună cu noi, ca unul ce pentru cei ce-L caută e mai aproape decât însăşi inima lor(Ps.144, 18). Prin urmare, trebuie să credem că acelea pe care le cerem în rugăciunile noastre vor primi răspuns, şi să nu ne îndoim de aceasta pentru că suntem răi în comportarea noastră, ci să îndrăznim întrucât Cel invocat este bun... Fiindcă nu-L chemăm pe Stăpânul ca să ne încununeze, nici ca să ne acorde vreo altă favoare asemănătoare, ci ca să ne miluiască... Să-L chemăm, deci, pe Dumnezeu şi cu limba şi cu voinţa şi cu gândurile, pentru ca peste toate cele în care am păcătuit să aplicăm singurul leac mântuitor: "căci nu există alt nume în care trebuie să ne mântuim" (F.Ap.4, 12).

Pentru toate acestea va fi de ajuns - pentru că ea ne va da vigoare [tensiune] râvnei noastre şi va smulge uşurătatea ce paralizează sufletul nostru - Pâinea care întăreşte cu adevărat inima omului (Ps.103, 5) şi care a venit să ne aducă din cer viaţa (In.6, 33) şi pe care trebuie să căutăm a o

mânca în tot chipul. Făcându-ne, deci, lucrare continuu Cina aceasta, să ne păzim de foamete; şi, pentru ca să nu ne facem sufletul neputincios şi mai rău decât toate, reţinându-ne mai mult decât se cuvine de la Masă sub pretextul de a nu ne apropia prea mult de Sfintele Taine, venind la preoţi pentru păcate, să bem Sângele cel curăţitor. Negreşit nu ne vom face responsabili de păcate atât de mari încât să fim excluşi de la Sfânta Masă, dacă ne vom hrăni cu aceste gânduri. Fiindcă, aşa cum nu este din cele îngăduite să îndrăznească la cele sfinte cineva care a păcătuit de moarte, aşa nu este potrivit ca aceia ce nu bolesc de astfel de lucruri să fugă de Pâine.

6.Sfântul Nicodim Aghioritul

*Apologie pentru însemnarea pusă în cartea "Războiul nevăzut" despre Doamna noastră Născătoarea de Dumnezeu *)*

Fiindcă oarecari învăţaţi care se îndeletnicesc îndeosebi cu sfânta teologie citind însemnarea pe care o am despre Doamna noastră de-Dumnezeu-Născătoarea în cartea recent tipărită a "Războiului nevăzut" sunt nedumeriţi de: 1. cum am zis că dacă, presupunând ipotetic că toţi oamenii şi celelalte creaturi ar fi devenit rele, singură Doamna de-Dumnezeu-Născătoare ar fi fost de ajuns să mulţumească pe Dumnezeu? şi 2. cum am zis că toată lumea inteligibilă şi sensibilă [spirituală şi materială] s-a făcut pentru acest scop, adică pentru Doamna de-Dumnezeu-Născătoarea, şi iarăşi Doamna-de-Dumnezeu Născătoarea s-a făcut pentru Domnul nostru Iisus Hristos? fiindcă, zic, unii sunt nedumeriţi despre acestea, dau aici un răspuns [şi o apărare - apologoumai] pe scurt spre soluţionarea nedumeririlor [aporiilor] lor.

... La punctul 2.răspund că nu numai toată lumea inteligibilă şi sensibilă s-a făcut pentru acest scop, adică pentru Doamna de-Dumnezeu-Născătoarea, iar Doamna de-Dumnezeu-Născătoarea s-a făcut pentru Domnul nostru Iisus Hristos, cum arată aceasta clar şi limpede înţeleptul şi preateologicul Iosif Vrienios care zice cuvânt de cuvânt aşa: "Şi ca să vorbesc concentrat, întreg scopul şi al lumii acesteia, al tuturor elementelor şi speciilor intregii creaţii, şi al întregului gen uman şi al tuturor seminţiilor lui, al tuturor veacurilor şi al tuturor vremurilor este pe de o parte floarea: Stăpâna de-Dumnezeu-Născătoarea, iar pe de altă parte preafrumosul ei rod (zic aceasta după umanitate): Fiul Acesteia Cel Unul Născut (Cuv.2 la Bunavestire, vol.2, p.143). Nu răspund însă zicând numai aceasta, ci, pe lângă acestea, spun că toată lumea inteligibilă şi sensibilă a fost precunoscută şi prehotărâtă din veac pentru acest scop. De unde se vede aceasta? Din cele ce se vor spune în continuare. Fiindcă dumnezeieştile Scripturi dau mărturie că taina Iconomiei în trup a lui Dumnezeu Cuvântul e începutul tuturor căilor Domnului, că ea este mai întâi decât toate creaturile şi că a fost prehotărâtă înaintea prehotărârii tuturor celor mântuiţi; iar zicerile Scripturilor prin care se dă mărturie de acestea

sunt: "Domnul m-a zidit început al căilor Lui, spre lucrurile Lui", "înainte de veac m-a întemeiat pe mine" (Prov.8, 22.23); "Care este chip al Dumnezeului nevăzut, mai întâi născut decât toată zidirea" (Col.1, 15). (Vezi, că nu a spus aici simplu decât "zidirea", ci decât "toată zidirea", adică şi cea inteligibilă şi cea sensibilă): şi aceasta: "pe cei pe care i-a precunoscut, pe aceştia i-a şi prehotărât să fie conform chipului (icoanei) Fiului Său, ca să fie El Întâi - născut între mulţi fraţi" (Rom.8, 29).

Cu dumnezeieştile Scripturi conglăsuiesc şi mulţi din dumnezeieştii Părinţi, care tâlcuind zicerile de mai sus ("Domnul m-a zidit..." şi "întâi-născut decât toată zidirea"), zic că acestea se înţeleg despre Iisus Hristos, nu după divinitate, fiindcă, întrucât este Dumnezeu, ca Unul ce este de-o-fiinţa şi împreună-veşnic cu Tatăl, nici nu a fost zidit de Dumnezeu, nici nu e cea dintâi dintre zidiri cum blasfemia Arie, ci se înţelege după umanitatea Lui, pe care, adică, Dumnezeu a precunoscut-o înaintea oricărui alt lucru ca început al hotărârilor Lui dumnezeieşti şi veşnice ca fiind cea dintâi dintre toate făpturile; Părinţii aceştia sunt Marele Atanasie (Contra Arienilor, cuv.III şi IV), Chiril al Alexandriei (Tezaurele IV, 4, 6 şi 8) şi dumnezeiescul Augustin (cartea I despre Treime).

Iar că prehotărârea lui Hristos e începutul prehotărârii tuturor celor mântuiţi dă mărturie Apostolul care zice mai sus: "pe aceştia i-a prehotărât să fie conform chipului [icoanei] Fiului său" şi mărturiseşte împreună cu el şi Oikoumenios care tâlcuieşte această zicere: "ceea ce este Fiul lui Dumnezeu după fire în întrupare (adică, sfânt şi fără de păcat) aceasta s-au făcut şi ei după har, iar chip [icoană] a lui Dumnezeu numeşte iconomia şi trupul Lui de aici". Că acest chip [icoană] este acesta ca fiind viaţa în sfinţire şi petrecerea fără de prihană faţă de orice lucru l-a tâlcuit şi Chiril al Alexandrei citat de Oikoumenios, şi Koresios care expune mai larg această dogmă în cartea despre prehotărâre [predestinare].

Zice însă şi de Dumnezeu-purtătorul Maxim despre dumnezeiasca Întrupare în cel de-al 60-lea răspuns la nedumeririle biblice ale lui Talasie acestea: "Aceasta este taina cea mare şi ascunsă, acesta e sfârşitul fericit pentru care s-au alcătuit toate, acesta e scopul dumnezeiesc gândit înainte de începutul fiinţelor, pe care definindu-l spunem că este un sfârşit mai-dinainte cugetat, pentru care sunt toate, iar el pentru nici unul. Spre acest sfârşit privind a adus Dumnezeu la existenţă fiinţa tuturor celor ce sunt. Acesta este capătul proniei şi a

celor proniate după care la Dumnezeu este recapitularea tuturor celor făcute de El. Aceasta este taina care circumscrie toate veacurile şi arată sfatul cel mare al lui Dumnezeu cel suprainfinit şi care preexistă de infinite ori infinit înaintea veacurilor, sfat al cărui Vestitor [Înger] s-a făcut Însuşi Cuvântul lui Dumnezeu făcându-se om după fiinţă şi, dacă ne este îngăduit a zice, făcând descoperit însăşi adâncul cel mai lăuntric al Bunătăţii Tatălui şi arătând în El sfârşitul pentru care şi-au luat cu înţelepciune începutul existenţei cele făcute". Auzi cum pentru această taină au fost precunoscute, prehotărâte şi s-au facut toate, iar ea n-a fost precunoscută, prehotărâtă şi nici nu s-a făcut pentru nici un sfârşit [ţel]?

Aproape aceleaşi lucruri cu de-Dumnezeu-purtătorul Maxim le teologhiseşte şi marele Grigorie [Palama] al Tesalonicului care în Cuvântarea la Lumini [Botez] zice cuvânt de cuvânt acestea: "Spunând Tatăl despre Cel ce se boteza după trup: ''Acesta este Fiul Meu Cel Iubit întru care bine am voit'', a arătat că toate celelalte cele făcute prin Profeţi, legiuirile, făgăduinţele, înfierile erau nedesăvârşite şi nu s-au spus şi săvârşit după voinţa iniţială a lui Dumnezeu, ci priveau spre sfârşitul de acum şi chiar şi acelea au fost desăvârşite prin ceea ce s-a săvârşit acum. Şi ce vorbesc de legiuirile, făgăduinţele şi înfierile prin Proooroci? Fiindcă şi întemeierea dintru început a lumii privea spre Acesta, adică spre Cel Care ca Fiu al Omului se boteza jos iar de sus era mărturisit ca unic Fiu iubit al lui Dumnezeu, pentru Care şi prin Care sunt toate, după cum spune Apostolul. Aşadar, şi aducerea la existenţă dintru început a omului plăsmuit după chipul lui Dumnezeu s-a făcut pentru El, ca să poată cuprinde cândva Arhetipul. Şi legea dată de Dumnezeu în rai era pentru El; căci nu l-ar fi pus Cel ce l-a pus acolo, dacă era să rămână cu totul nedesăvârşit. Şi cele zise şi făcute de Dumnezeu după el, aproape toate s-au făcut pentru El. De nu va zice cineva bine că şi toate cele mai presus de lume, adică firile şi cetele îngereşti şi rânduielile de acolo tind de la bun început spre acest ţel: iconomia divino-umană [teandrică] căreia i-au slujit de la început şi până la sfârşit. Căci "bunăvoire" este aici voia lui Dumnezeu iniţială, bună şi desăvârşită, iar Acesta este Singurul "întru care a binevoit", se odihneşte şi îşi găseşte plăcerea în chip desăvârşit Tatăl: Sfetnicul Lui minunat, Îngerul Sfatului Său celui mare, Care-l aude şi grăieşte de la Însăşi Tatăl Lui dăruind viaţă celor ce-l ascultă". Auzi, deci, că de aceea l-a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său, ca să poată cuprinde Arhetipul prin Întrupare? De aceea l-a creat Dumnezeu pe om ca inel de legătură al lumii inteligibile şi sensibile, ca recapitulare şi epilog al

tuturor creaturilor, cu scopul ca, unindu-se cu El, să se unească cu toate creaturile şi să recapituleze în Hristos cele cereşti şi cele pământeşti, cum zice Pavel, şi să devină Creator şi creatură într-un singur ipostas, după cum zice şi de Dumnezeu-purtătorul Maxim. Iar că Întruparea lui Dumnezeu era necesară dă mărturie dumnezeiescul Chiril al Alexandrei (în cap.17 al Comentariului la Evanghelia după Matei). ...Dar şi sfinţitul Augustin zice în "Enchiridion" (cap.26) că de aceea a luat trup Dumnezeu, ca să fericească sufletul şi trupul omului: sufletul prin divinitatea Lui, trupul prin umanitatea Lui.

Şi las aici deoparte a mai spune aceea că şi cetele Îngerilor aveau nevoie de iconomia în trup, nu numai ca prin ea să-şi ia neschimbabilitatea, fiindcă după părerea multor teologi înainte de aceasta încă nu o aveau, ci ca prin aceasta să se facă şi mai încăpători şi să se bucure în consecinţă de luminările şi tainele tearhice. De aceea a zis înţeleptul Teodoret că, după Întrupare Îngerii văd pe Dumnezeu nu în asemănarea slavei ca mai înainte, ci în acoperământul viu şi adevărat al trupului, şi de aceea Pavel a spus că Hristos (după umanitate) e cap peste toate". Sau, cum scrie dumnezeiescul Ieronim: "cap peste întreaga Biserică a Îngerilor şi a oamenilor" (Ef.1,22). Zice şi Dionisie Areopagitul despre îngeri acestea: "învrednicindu-se de comuniunea lui Iisus, ei nu-şi mai imprimă asemănarea teurgică ca o formă în asemănări sfinte plăsmuite, ci se apropie de El cu adevărat într-o împărtăşire primă a cunoaşterii luminilor Lui teurgice" (Despre ierarhiile cereşti cap.7). Zice şi Sfântul Isaac:"înainte de venirea în trup a lui Hristos nu le era cu putinţă (îngerilor) să intre după putere la aceste taine, dar de când s-a întrupat Logosul li s-a deschis uşa în Iisus" (Cuv.84).

Încă şi sfinţitul propoveduitor Miniat zice aceasta foarte limpede la Duminica dinaintea Naşterii lui Hristos: "Taina cea mare a Iconomiei în trup, aşa cum este opera cea mai sublimă, nobilă şi desăvârşită a înţelepciunii şi puterii creatoare dumnezeieşti, aşa a fost precugetată şi precunoscută de mintea care toate le poartă a lui Dumnezeu mai înainte de orice altceva. Înainte de a prehotărî creaţia, fie a îngerilor, fie a oamenilor, fie a oricărei alte creaturi, Dumnezeu a prehotărât în sfatul Lui cel veşnic Întruparea Cuvântului dumnezeiesc. De aceea, în dumnezeieştile Scripturi Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu se numeşte: "început al căilor Domnului" iar Însuşi Cuvântul dumnezeiesc întrupat e numit "mai-întâi-născut decât toată zidirea". Iar în continuare, grăind cele ce le-am spus mai sus, adaugă: "După

cuviinţă a fost prehotărâtă înaintea tuturor lucrurilor Lui Iconomia în trup, pentru că, zic sfinţii teologi, cel mai mult dintre toate lucrurile lui Dumnezeu aduce slavă lui Dumnezeu Iconomia în trup. Toţi oamenii împreună, toţi îngerii laolaltă nu ajung să dea atâta slavă lui Dumnezeu cât îi dă singur Cuvântul întrupat Dumnezeu-omul Care, vorbind despre aceasta cu Tatăl Său Cel fără de început, zice: "Eu te-am preamărit pe pământ". Iar dacă, după acest înţelept dascăl taina Întrupării a fost precunoscută şi prehotărâtă înainte de orice altă creatură, urmează că ea este ţelul pentru care au foat precunoscute şi prehotărâte toate creaturile, ca unele preacunoscute şi preahotărâte după acela.

Dar şi Gheorghios Koresios în Aporiile asupra Iconomiei în trup zice că Hristos este numit ţel [sfârşit] al lucrurilor lui Dumnezeu după Chiril al Alexandriei şi alţi Învăţători. Iar dacă Hristos este numit ţel [sfârşit]) al lucrurilor lui Dumnezeu după umanitate, iar după Aristotel (cartea a VII-a a Metafizicii) şi toţi metafizicienii mai vechi şi mai noi ţelul [scopul] oricărui lucru este mai întâi în teorie şi în cunoaştere iar mai apoi în practică şi realizare, urmează că şi Hristos după umanitate în care este ţel [sfârşitul] lucrurilor lui Dumnezeu, a fost mai întâi precunoscut şi gândit teoretic de Dumnezeu, şi ulterior a fost făcut în fapt, fiindcă după filosofi toate cele medii sunt specificate de ţelul [scopul] care preexistă în minte. Apoi taina Iconomiei în trup este denumită de Isaia sfatul cel vechi al lui Dumnezeu, căci zice: "Doamne, Dumnezeule, te voi slăvi, voi cânta numele Tău, că ai făcut lucruri minunate, sfat vechi şi adevărat" (Is.25, 1). "Vechi" se numeşte ca originar şi mai întâi decât toate celelalte sfaturi ale lui Dumnezeu; iar dacă ar fi fost un alt sfat precunoscut înaintea acestuia, nu ar mai fi fost numit vechi, ci mai degrabă "mai nou" şi "următor".

Voi spune însă un cuvânt şi mai înalt şi mai adânc. Trei lucruri se găsesc în Dumnezeu: fiinţă, ipostas şi energie: energia e exterioară, ipostasul e mai interior, iar fiinţa are interioritate maximă; căci spune marele Vasilie: "energiile lui Dumnezeu pogoară la noi, dar fiinţa lui rămâne neapropiată". În conformitate cu acestea trei, Dumnezeu a avut din veac trei relaţii generale: Tatăl a avut ca relaţie să aibă comuniune după fiinţă cu Fiul cel de-o-fiinţă şi Duhul Sfânt: pe Unul născându-L iar pe Celălalt purcezându-L din veac; căci dacă Dumnezeu ar fi rămas cu totul arelaţional şi absolut, n-ar fi avut Fiu, nici Duh Sfânt, nici n-ar fi împărtăşit Acestora fiinţa Lui, pentru că după fiinţă cele trei sunt una. Fiul a avut ca relaţie să aibă comuniune după ipostas cu umanitatea, pentru care a precunoscut o relaţie şi a prehotărât unirea reală cu ea în

timp; căci, neavând un ipostas propriu, umanitatea Lui s-a împărtăşit de ipostasul Fiului care i l-a comunicat şi în care şi-a primit existenţă. Dumnezeu (şi mai cu seamă Duhul Sfânt, Care după Koresios şi ceilalţi teologi, reprezintă prin excelenţă energia comună a fericitei Treimi) a avut din veac ca relaţie să intre în comuniune după energie cu toate celelalte creaturi, drept pentru care a precunoscut o relaţie şi a prehotărât să se facă toate creaturile inteligibile şi sensibile; deoarece creaturile se împărtăşesc numai de energia şi puterea lui Dumnezeu, iar nu de ipostas sau fiinţă şi fire, ca unele ce-şi primesc existenţa în puterea şi energia divină. Acestea, deci, fiind precunoscute, fiindcă ipostasul e mai interior decât energia, urmează că relaţia după ipostas e mai interioară decât relaţia după energie; iar dacă e aşa, atunci şi preştiinţa şi prehotărârea lui Dumnezeu Cuvântul după relaţia ipostasului e mai interioară decât preştiinţa şi predeterminarea celorlalte creaturi după relaţia energiei. Iar dacă preştiinţa umanităţii lui Hristos e mai interioară, e evident că după ordine aceasta e anterioară şi cauză a preştiinţei creaturilor; pentru că şi ipostasul divin pe care se sprijină relaţia şi preştiinţa umanităţii este, după toţi teologii, cauză a energiei divine pe care energie se sprijină relaţia şi preştiinţa tuturor creaturilor.

De cele spuse legăm şi faptul că aproape cu aceleaşi nume sublime şi vrednice de Dumnezeu cu care teologhiseşte mai sus de Dumnezeu purtătorul Maxim taina Iconomiei în trup, cu aceeaşi laudă Andrei Criteanul, divinul între melozi şi pătrunzătorul între teologi, şi substratul de viaţă începător şi de Dumnezeu primitor al Născătoarei de Dumnezeu ca un organ şi un intermediar fără mijlocire şi o împreună-cauză foarte necesară fără de care nu s-ar fi realizat această taină. Cum altfel, decât ca pe o Maică a lui Dumnezeu Cuvântul întrupat? Fiindcă aşa teologhiseşte despre ea în cel de-al doilea cuvânt din cele trei la Adormire: "Prin urmare, trupul Născătoarei de Dumnezeu e de-viaţă-începător primind de la Dumnezeire: plinătatea începătoare de viaţă, închipuirea asemănătoare a frumuseţii originare, materia prea armonioasă a dumnezeieştii Întrupări; lumea mare în cea mică a Celui ce a adus la existenţă lumea din cele ce nu erau. Acesta este capătul testamentelor pe care le-a aşezat pentru noi Dumnezeu; aceasta e arătarea adâncurilor ascunse ale dumnezeieştii necuprinderi; acesta e scopul gândit înainte de veci de Făcătorul veacurilor; aceasta e cununa proorocirilor dumnezeieşti; acesta e sfatul negrăit şi supranecunoscut al purtării de grija celei mai înainte fără de început pentru om," şi celelalte. Iar dacă Născătoarea de Dumnezeu e numită de acest teolog

scop mai înainte gândit al lui Dumnezeu, iar, definind acest scop mai înainte gândit, de Dumnezeu purtătorul Maxim a zis că este un ţel (sfârşit) mai înainte gândit, urmează că n-ar fi neverosimil dacă şi Născătoarea de Dumnezeu ar fi numită ţel (sfârşit) mai înainte gândit spre care privind Dumnezeu a adus la existenţă fiinţele existenţelor, adică lumea inteligibilă şi sensibilă. Măcar că ţelul (sfârşitul) acesta era pentru ţelul (sfârşitul) cel mai de pe urmă al tuturor, adică pentru înomenirea lui Dumnezeu Cuvântul cea mai înainte hotărâtă de a se face nemijlocit dintr-însa. Fiindcă aceasta se arată din împlinirea (scopului). Căci prin Născătoarea de Dumnezeu lumea inteligibilă a Îngerilor s-a învrednicit de neschimbabilitate iar lumea sensibilă a oamenilor de cunoaşterea lui Dumnezeu precum dă mărturie vestitul între teologi şi învăţători Iosif Vrienios care zice (în Cuvântul al II-lea la Naşterea Născătoarei de Dumnezeu): Alt cer însufleţit şi cuvântător a făcut (Dumnezeu), ca prin aceasta să-i pună în rânduială şi pe oameni spre cunoaşterea Lui şi pe îngerii, care n-au căzut "spre neschimbabilitate." (vol.III, p.15). Şi acuma Doamna Născătoarea de Dumnezeu ca pe o maică a lui Dumnezeu fiind nemijlocit după Dumnezeu şi depăşind neasemănat nu numai pe oameni ci şi însăşi cetele cele dintâi şi mai înalte ale Îngerilor, Heruvimii şi Serafimii, împarte prin sine bogăţia tuturor darurilor şi luminărilor care vin de la Dumnezeu tuturor, îngerilor şi oamenilor, cum cugetă în comun întreaga Biserică a lui Hristos.

(...) De ce a spus mai sus de Dumnezeu purtătorul Maxim că pentru taina dumnezeieştii Întrupări s-au făcut toate creaturile, iar ea nu s-a făcut pentru nici un ţel (sfârşit), de vreme ce dumnezeieştile Scripturi şi ceilalţi Părinţi de Dumnezeu purtători vestesc deschis că această taină s-a făcut pentru replămădirea şi mântuirea oamenilor? Mi se pare fiindcă, după metafizicieni, unele sunt numai mijloace iar nu scopuri, iar altele sunt şi mijloace şi au şi scopurile în ele, adică pentru cele inferioare sunt scopuri iar pentru cele superioare mijloace; dar există şi unele care sunt numai scopuri şi nu mijloace, care se numesc şi scopuri ale scopurilor, ca fiind superioare tuturor. De aceea, de-Dumnezeu-purtătorul Maxim teologhiseşte aici că taina Întrupării lui Dumnezeu Cuvântul e numai scop iar nu mijloc, ca fiind cea mai înaltă şi sublimă dintre toate operele sfintei Treimi şi scopul cel mai înalt al tuturor scopurilor, pentru care sunt toate iar el pentru nici unul. Pentru că ce e mai înalt decât unirea după ipostas a Creatorului şi creaţiei? chiar dacă privită dintr-un alt punct de vedere ea s-a făcut

pentru replăsmuirea şi mântuirea oamenilor. Şi, ca să vorbim general, taina dumnezeieştii Întrupări e început şi sfârşit, principiu şi scop, al tuturor creaturilor, inteligibile, sensibile şi mixte. E început al tuturor creaturilor, pentru că preştiinţa şi prehotărârea acestei taine s-a făcut început şi cauză a preştiinţei, prehotărârii şi creării tuturor creaturilor, după acel: "Domnul m-a zidit început al căilor Lui, spre lucrurile Lui" şi "Mai-întâi-născut decât toată zidirea" zise despre Fiul şi Cuvântul ca om, precum am zis mai sus. Zice însă şi de-Dumnezeu-purtătorul Maxim în cea de-a 60-a soluţie la aporiile scripturistice ale lui Talasie: "pentru Hristos, adică pentru taina lui Hristos au luat începutul şi sfârşitul existenţei toate veacurile şi cele din aceste veacuri. Fiindcă a fost mai înainte gândită o unire a veacurilor, a limitatului şi nelimitatului, a măsurii şi imensului, a finitului şi infinitului, a creatorului şi creatului, a stabilităţii şi mişcării, care s-a făcut arătându-se în Hristos în vremile de pe urmă, dând o împlinire preştiinţei lui Dumnezeu prin ea însăşi."

Dar această taină s-a făcut şi mijloc, pentru că a dăruit împlinire preştiinţei lui Dumnezeu, cum a spus mai înainte dumnezeiescul Maxim; a dăruit neschimbabilitate îngerilor şi nemişcare spre rău, cum am spus mai sus după dumnezeiescul Grigorie al Tesalonicului, după Iosif Vrienios şi după Nikita; iar această neschimbabilitate a îngerilor Grigorie Teologul în Cuvântul la Paşti a numit-o mântuire a lumii nevăzute. Dar şi dumnezeiescul Maxim spunea că taina Întrupării a fost prehotărâtă "ca în jurul a ceea ce este cu totul nemişcat după fiinţă să se stabilizeze (oprească) cele mişcare prin fire, ieşind din mişcarea spre ele însele şi spre altele", unde scoliastul lui Maxim spune că "prin unirea cu Dumnezeu toate se prefac spre neschimbabilitate"; a dăruit oamenilor dezlegarea păcatului strămoşesc, dăruire a harului dumnezeiesc, nestricăciune, nemurire, neschimbabilitate, mântuire şi alte zeci de mii de lucruri bune.

Este însă această taină şi scop (ţel, sfârşit), întrucât s-a făcut pentru îngeri şi oameni şi pentru întreaga zidire, desăvârşire şi îndumnezeire, slavă şi fericire; şi întrucât s-a făcut recapitulare a celor cereşti şi pământeşti şi unire după ipostas a Creatorului şi creaturilor şi slavă a Tatălui fără de început Care este preamărit nu de simple creaturi, ci de Însăşi Fiul şi Cuvântul Lui după fiinţă care poartă firea oamenilor. Acest scop este cel mai înalt dintre toate, după care nu există alt ţel mai înalt, pentru care sunt toate iar el nu este pentru nici unul, după cum spunea iarăşi dumnezeiescul Maxim. "Ca în numele lui Iisus, zice Apostolul, să se plece tot genunchiul, al celor cereşti, al celor pământeşti

şi al celor de dedesubt, şi toată limba să mărturisească că Domnul este Iisus Hristos.'' De ce? şi pentru ce? ''întru slava lui Dumnezeu Tatăl'' (Fil. 2, 10-11).

Din cele spuse oricine poate concluziona că taina Întrupării trebuia să se facă în mod indispensabil, în primul rând pentru că această taină era voinţa iniţială a lui Dumnezeu, cum am spus după Grigorie al Tesalonicului, având drept cauză primară a punerii lui în mişcare bunătatea infinită, fiinţială şi suprabună a lui Dumnezeu sau, mai degrabă, însuşi adâncul cel mai interior al bunătăţii Tatălui cum spunea dumnezeiescul Maxim; iar în al doilea rând pentru că era necesar tuturor creaturilor inteligibile şi sensibile, ca început, mijloc şi sfârşit al lor, după cum s-a arătat.

Aceste puţine lucruri sunt destule, socot, ca răspuns judecătorilor şi cititorilor pricepuţi ai însemnării mele sus zise despre Doamna de Dumnezeu Născătoarea, pe care îi rog să nu mă defaime fără rost; căci n-am scris aceasta acolo după părerea şi opinia mea proprie, ci urmând opiniei teologilor sus-zişi. Iar dacă unii mişcaţi de împătimire (care mă rog să nu fie) mă acuză, să acuze mai degrabă pe de Dumnezeu purtătorul Maxim, pe Grigorie (Palama) al Tesalonicului, pe marele Andrei şi pe ceilalţi, de la care am cerşit eu această opinie.

V

NOTE

1. Vezi H.Willms, *Eikon: Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus. 1. Philo von Alexandreia* mit einer Einleitung über Platon und die Zwischenzeit, Münster, 1935. G.Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* 2, p.386-387. P.Aubi, *L'image de l'oeuvre de Platon,* "Recherches de science religieuse" 41 (1953), p.348-379. H.Merki, "Ebenbildlichkeit", *Reallexikon für Antike und Christentum* 4, 1959, p.459-479.

2. *Facere* 1, 26-27; *Înţelepciunea lui Solomon* 7, 24-28. Vezi K.L.Schmidt, *Homo Imago Dei im Alten und Neuen Testament,* în *Eranos-Jahrbuch* 15, 1947, p.149-195. L.Kohler, *Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre Gn. 1, 26,* "Theologische Zeitschrift" 4 (1948), p.16-22. H.H.Rowley, *The Faith of Israel,* London, 1956, p.74-98. J.J.Stamm, *Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen im A.T.,* Zürich, 1959. J.Jervell, *Imago Dei. Gen 1, 26 im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen,* Göttingen, 1960. V.Vellas, *Ho ánthropos katà tèn Palaían Diathéken,* Athena, 1966. N.Bratsiotis, *Anthropologia tes Palaías Diathékes.* I. *Ho ánthropos hos theîon demioúrgema,* Athena, 1967.

3. Vezi H.Willms, mai sus. J.Giblet, *L'homme image de Dieu dans les commentaires littéraux de Philon d'Alexandrie,* "Studia Hellenistica" 5 (1948), p.93-118. I.D.Karavidópoulos, *He perí Theoû kaí anthrópou didaskalia Philónos toû Alexandréos* (extras din "Theologia", Atena, 1966, p.33-53). S.Agouridis, *Phílon ho Ioudaíos* (extras din "Gregorios ho Palamâs", Tesaloniki, 1967).

4. Vezi Sf.Ioan Hrisostom, *La Evrei* 2, 2-3; P.G.63, 22-23. Cf.G.Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* 2, p.393-396. F.W.Eltester, *Eikon im Neuen Testament,* Berlin, 1958.

I.D.Karavidopoulos, *"Eikòn Theoû" kai "kat'eikóna" Theoû parà tò Apostólo Paûlo. Hai Christologikai báseis tês Pauleíou anthropologías,* Thessaloniki, 1964.

5. Vezi Vl.Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient,* Paris, 1944, p.109-129 şi *A l'image et a la ressemblance de Dieu,* Paris, 1967, p.123-137.

6. Este evident că, deşi e fundamentală, tema *"chipului"* nu poate epuiza datele antropologiei ortodoxe. Alte teme, cum sunt de exemplu: *"asemănarea"*, *"înrudirea"*, *"harul"*, *"înfierea"*, *"îndumnezeirea"* [homoiosis, syngeneia, cháris, hyothesia, théosis] oferă dimensiuni complementare şi întregesc perspectiva ortodoxă.

7.*) Sf.Grigorie al Nyssei, *Despre constituţia omului* 11: "că natura omului scapă consideraţiilor teoretice" (e "atheóretos") P.G.44, 153 D - 156 B, în special 156 AB: "Aşadar, fiindcă una din însuşirile considerate în jurul naturii divine e incomprehensibilitatea fiinţei, *cu necesitate şi în* aceasta *chipul are imitaţia arhetipului.* Fiindcă dacă natura chipului ar putea fi cuprinsă dar prototipul ar fi mai presus de cuprindere, contrarietatea acestor calităţi considerate *ar demonstra caracterul iluzoriu al chipului.* Dar pentru că natura conformă minţii noastre care este după chipul Creatorului scapă cunoştinţei, ea are o asemănare exactă faţă de cea superioară, gravând prin caracterul ei incognoscibil în sine natura incomprehensibilă". Vezi R.Leys, *L'image de Dieu chez S.Gregoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine,* Bruxelles-Paris, 1951, p.77-78.

8.*) Vezi H.C.Graef, *L'image de Dieu et la structure d'âme chez les Peres grecs,* "La Vie Spirituelle" (Supplement), 22 (1952), p.331-339. P.Camelot, *La theologie de l'image de Dieu,* "Revue des sciences philosophiques et theologiques" 40 (1956), p.443-471. G.W.H.Lampe. *A Greek Patristic Lexikon,* Oxford, 1968, p.410-416, mai ales p.413-414. În anumite cazuri Părinţii folosesc formule categorice şi care se exclud unele pe altele. Aceasta se datorează faptului că au în faţa lor şi combat o erezie concretă. Vezi Origen, *La Facere,* P.G.12, 96: "chipul nu este în trup, ci în sufletul raţional." Aici Origen combate pe unii care limitau chipul la trup "între care este şi Meliton, care a lăsat scrieri despre faptul că Dumnezeu e corporal" (P.G.12, 95). Vezi mai jos şi nota 18.

9. O.Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments,* Tübingen, 1958, p.152.

10. Vezi I.D.Karavidópoulos, *Hermeneutikòn hypómnema eis tèn pròs Kolossaeìs epistolèn toû Ap.Paúlou,* "Epistemonike Epetéris Theologikes Schóles Panepistemíou Thessaloníkes" 13 (1969), p.383-492, aici şi bibliografia actuală referitoare la acest text. Pentru alte texte fundamentale pe această temă, ca Rom.8, 29; II Cor.4, 4; Evr.1, 3; I In.3, 2; vezi G.Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* 2, p.393-396.

11. A. Orbe, *Antropologia di San Ireneo,* Madrid, 1969. E Peterson, *L'homme image de Dieu chez Saint Irénée* "La Vie Spirituelle, 100 (1959) p.584-594. A. Mayer, *Das Bild Gottes im Menschen nach Clemens von Alexandrien,* Romae 1942. C. Mondesert, *Vocabulaire de Clément d'Alexandrie: le mot "logikós"*, Recherches de science religieuse", 42 (1954) p. 528-265. H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origéne,* Paris, 1956. R. Bernard, *L'image de Dieu d'aprés saint Athanase,* Paris 1952. J. Roldanus, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie. Étude de la conjonction de sa conception de l'homme avec sa christologie,* Leiden, 1968. B.J. Schoemann. *Eikón in den Schriften des hl. Athanasius,* "Scholastica", 18 (1943) p.31-53, 175-200. I.Moutsoula, *He sárkosis tou Lógou kai he théosis tou anthrópou kata ten didaskalian Gregoriou tou Nýsses,* Athena, 1965. J. Daniélou. *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse,* Nouvelle édition, Paris, 1954, a. 48-60. R. Gillet, *L'homme divinisateur cosmique dans la pensée de saint Grégoire de Nysse,* "Studia Patristica" 6, Berlin, 1962, p.62-83. B.G.Ladner, *The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa,* "Dumbarton Oaks Papers", 12 (1958) p. 59-94. R: Leys, *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine,* Bruxelles-Paris, 1951. A. Lieske, *Die Theologie der Christusmystik Gregors von Nyssa,* "Zeitschrift für Katholische Theologie, 70 (1948) p. 49-93, 129-168, 315-340. H. Merki, *Homoiosis Theô, Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa,* Freiburg i.B., 1952. T.J. Muckle, *The Doctrine of St. Gregory of Nyssa on Man as the Image of God* "Medieval Studies", 7 (1945) p.55-84. J.W. Burghardt, *The*

Image of God in Man according to Cyril of Alexandria, Woodstock, Maryland, 1957. R.W. Jenkinson, *The Image and the Likeness of God in Man in the Eighteen Lectures on the Credo of Cyril of Jerusalem* ''Ephemerides Theologices Lovanienses, 40 (1964) p. 48-71. E. Montmasson, *L'homme crée á l'image de Dieu d'apres Théodoret de Cyr et Procope de Gaza.*, ''Echos d'Orient'' 14 (1911) p.334-339, 15 (1912) p. 154-162. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor,* Lund, 1965. *J.J. Meany, The Image of God in Man according to the Doctrine of saint John Damascene,* Manilla, 1954. D. Cairns, *The Image of God in Man,* London, 1953. P. Camelot, *La théologie de l'image de Dieu,* ''Revue des sciences philosophiques et théologiques'', 40 (1956), p. 443-471. C.H. Graef, *L'image de Dieu et la structure de l'âme chez les Péres grecs,* ''La vie Spirituelle'' (Supplément), 22 (1952) p.331-339, J.Kirchmeyer, ''Grecque (Église)'', în *Dictionnaire de spiritualité,* t.6 (1967), col.808-872, mai ales 812-822. B.G. Ladner, ''Eikôn'' în *Reallexikon für Antike und Christentum,* 4 (1954), p. 777-789. Vl. Lossky, *Á l'image et á la ressemblance de Dieu,* Paris, 1967. M.Lot-Borodine, *La deification de l'homme,* Paris, 1970. A. Slomkovski, *L'etat primitif de l'homme dans la tradition de l'Eglise avant S. Augustin,* Strassbourg-Paris, 1928. B. Zenkovsky, *Das Bild vom Menschen in der Ostkirche. Grundlagen der orthodoxen Anthropologie,* Stuttgart, 1951, Ioannis Romandis, *Tó propatorikón hamártema,* Athena, 1957. A. Michel, ''Image'' în *Dictionnaire de la Theologie Catholique, tables generales,* fasc. 9 (1960), col. 2181-2186, aici şi bibliografia completă.

12. Origen, *Contra lui Celsus* 6, 63; P.G.11, 1393.

13. Sf.Ioan Hrisostom, *La Coloseni,* om.8, 2; P.G.62, 353. Vezi şi Sf.Atanasie cel Mare, *Contra Elinilor* 2; P.G.25, 8: "vede chipul Tatălui, pe Dumnezeu Cuvântul după a cărui chip am fost făcuţi."

14. Vezi P.Bratsiotis, *Tó Gen. 1, 26 en te orthódoxo theologia,* "Orthodoxía" 27 (1952), p.359-375, mai ales p.361-364.

15. Vezi de exemplu P.N.Trembelas, *Dogmatike tes Orthodóxou Katholikes Ekklesías,* t.I., Athena, 1959, p.487-494, mai ales p.487.

16. Sf.Atanasie cel Mare, *Cuvânt despre Întruparea cuvântului* 3, P.G.25, 101 B şi 104 CD: "Fiindcă Dumnezeu nu numai că ne-a făcut din cele ce nu sunt, ci prin *harul Cuvântului* ne-a dăruit şi să vieţuim după Dumnezeu". Sau, acelaşi, *Contra Elinilor* 2, P.G.25, 5 C - 8 C. Vezi R.Bernard, *L'image de Dieu d'apres S.Athanase,* Paris, 1952, p.21-56, 91-126.

17. Clement Alexandrinul, *Pedagogul* 2; P.G.8, 497 B.cf.Fac.1, 27-31.

18.*) Sf.Grigorie al Nyssei, *Despre constituţia omului* 4; P.G.44, 136 BC: "Pentru că sufletul arată partea împărătească şi înălţată de sine, separată şi departe de umilinţa simplităţii prin aceea că nu are stăpân şi e liber, guvernându-se suveran (autocrat) prin voinţele proprii. Căci a cui altuia dacă nu a unui împărat e acest lucru? Pe lângă acestea, faptul că a fost făcut chip al naturii care are putere peste toate nu e nimic altceva decât aceea că *de la bun început natura a fost creată împărătească*". Acelaşi, *Despre feciorie* 12; P.G.46, 369 BC. Vezi R.Leys. *op.cit.(supra,* nota 7.*), p.71-72. Cf: Sf.Ioan Hrisostom, *Către Stageirion* 1, 2; P.G.47, 427: "(Dumnezeu) a hotărât să fie pământ ceea ce este şi în ceruri. Fiindcă acel "să facem om după chipul şi asemănarea noastră" *nu e nimic altceva decât că şi lui i-a fost dată stăpânirea asupra celor de pe pământ.*" Vezi şi Th.Zissis, *Anthropos kai kósmos en te oikonomía tou Theou kata ton hieron Chrysóstomon,* Thessalonike, 1971, p.76-78. Pentru atribuirea mai generală în şcoala antiohiană a "chipului" suveranităţii omului asupra creaţiei, (de exemplu, Diodor al Tarsului, *La Facere* 1, 26; P.G.33, 1564-1565), vezi C.Cornişescu, *Ho anthropismós katà tòn hieròn Chrysóstomon,* Tessalonike, 1971, p.49.

19. Sf.Grigorie al Nyssei, *Despre feciorie* 12; P.G.46, 369 BC. Cf.R.Leys, *op.cit.*, p.72-75 şi J.Gaith, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse,* Paris, 1953, p.40-46. Vezi şi Sf.Maxim Mărturisitorul, *Disputa cu Pyrrhus,* P.G.91, 304 C: "Dacă omul a fost făcut după chipul Dumnezeirii celei fericite şi supraesenţiale, iar natura divină e liberă, urmează că şi omul, care e chipul ei adevărat, *este liber prin natură* [autexoúsios tynchánei phýsei]. Sf.Ioan Damaschin, *Expunere exactă a dreptei credinţe* 2, 12; P.G.94, 920.

20. Teodoret al Cyrului, *La Facere* întrebarea 20; P.G.80,

109 B unde se găseşte acest text din Teodor al Mopsuestiei.

21. Anastasie Sinaitul (?), *La crearea omului "după chip"*, P.G.89, 1148 D - 1149 A; Cf.şi 1161 C. Sf.Grigorie Palama (?), *Prosopopeea*, P.G.150, 1361 B. "Îndemnat de doctrina despre natură a Scripturii aş afirma că nici numai sufletul, nici numai trupul se numesc om, *ci amândouă împreună*, care (întreg) se spune că a fost făcut de Dumnezeu după chipul Său." Despre paternitatea acestei scrieri atribuită lui Mihail Akominates, vezi J.Meyendorff, *Introduction a l'étude de S.Grégoire Palamas*, Paris, 1959, p.335 nota 17.

22. Această poziţie o prezintă şi susţine drept centru al "chipului lui Dumnezeu" în om Vl.Lossky, *Theologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, p.109-129 unde se pot citi şi textele patristice cele mai caracteristice.

23. Vezi de exemplu J.Mouroux, *Sens chrétien de l'homme*, Paris, 1947. Igor Caruso, *Psychanálysis kai sýnthesis tes hypárxeos, (schésis metaxý psychologikes analýseos kai axion tes zoes), metaph.* A.Karadoni, Ethena, 1953. P.Teilhard de Chardin, *Le phénomene humain*, Paris, 1955. M.Barthelémy - Madaule, *La personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin*, Paris, 1967. J.E.Jarque, *Foi en l' homme*, Paris, 1970. Olivier Clément, *Questions sur l'homme*, Paris, 1972. Pierre-P.Grasse, *Toi, ce petit Dieu! Essai sur l'histoire naturelle de l'homme*, Paris, 1971. B.Häring, *Perspective chrétienne pour une medicine humaine*, Paris, 1975. Cl.Tresmontant, *La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme*, Paris, 1977.

24. Sf.Atanasie cel Mare, *Contra Arienilor* 2, 78; P.G.26, 312 BC.

25. Cf.Sf.Grigorie Teologul, *Cuvântarea* 45, 7; P.G.36, 632 AB. Sf.Grigorie al Nyssei, *Despre constituţia omului 4*; P.G.44, 136. Sf.Ioan Hrisostom, *Către Stageirion* 1, 2; P.G.47, 427.

26. Sf.Ioan Hrisostom, *La Facere*, hom.5, 4; P.G.56, 475: "Ce este "chipul"?... Dumnezeu este drept. Deci, dacă facem dreptate... dacă suntem iubitori de oameni, milostivi, suntem chip al lui Dumnezeu."

27. Sf.Nicolae Cabasila, *Despre viaţă în Hristos* 2; P.G.150, 560 D - 561 A: "... spre Care [Hristos] a fost făcută dintru început ca după un canon şi o definiţie dragostea [éros] omenească, care e ca o

visterie atât de mare şi atât de largă încât să poată primi pe Dumnezeu... pentru că setea sufletelor omeneşti are lipsă de o apă infinită, iar lumea aceasta mărginită cum ar putea-o satisface?"

28. Vezi Sf.Grigorie al Nyssei, *Despre constituţia omului 16*, P.G.44, 177 D - 180 A. Pentru istoria termenului "microcosm", vezi R.Allers, *Microcosmos from Anaximandros to Paracelsus*, "Traditio" 2 (1944), p.319-407.

29.*) Expresia e a Sfântului Vasile cel Mare, Vezi Sf.Grigorie Teologul, *Cuvânt funebru la marele Vasilie*, P.G.36, 560 A: "nu sufăr a adora vreo creatură, ca unul ce sunt creatură dar *am primit porunca să fiu dumnezeu. Theoû te ktísma tynchánon kai theòs einai kekeleusménos]"*

30. Sf.Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia* 4, P.G.97, 672 B: "Omul e o biserică tainică ca unul ce face să strălucească virtuos prin trup ca printr-un naos (templu) partea practică a sufletului) prin lucrările poruncilor potrivit dfilozofiei morale"... Vezi tot acolo cap.6, 684 A: "iar printr-o contemplaţie anagogică zicea că Biserica e un om spiritual, *iar omul o Biserică tainică. [mystikén de Ekklesian ton ánthropon]*."

31. Sf.Simeon Noul Teolog, *Al 4-lea Cuvânt etic*, "Sources chrétiennes" 129, Paris, 1967, p.64.

32. Sf.Grigorie al Nyssei, *Despre constituţia omului* 16, P.G.44, 180 A.

33. Pentru istoria mai veche a problemei, vezi: E.Des Places, *Syggeneía. La parente de l'homme a Dieu d'Homére a la patristique*, Paris, 1964.

34. Sf.Ioan Damaschin, *Expunere exactă a dreptei credinţe* I, 13: P.G.94, 853 C.

35. G.Florovsky, *Tvar i tvarnost* (Creaţie şi creaturalitate), "Pravoslavnaia Mîsl" ("St.Serge", Paris), 1928, p.176-212, mai ales p. 179-181. Cf.Sf.Atanasie cel Mare, *Contra Arienilor* I, 20; P.G.26, col. 53; I, 21, col.56; III, 60, col.448. Sf.Macarie Egipteanul, *Omilii duhovniceşti* 49, 4; P.G.34, 816.

36.*) În aceeaşi lucrare, 148 C: "Prin urmare, cum e dealtfel verosimil, *natura* îşi face urcuşul ca *prin nişte trepte*... urcând de la cele mai mici la ceea ce este desăvârşit. Întreg textul: 145 B - 148 C.

Cf.P.Christou, *To anthrópino pléroma katà tèn didaskalian Gregoríou toû Nýsses,* "Kleronomía" 4 (1972), p.41-42. Sf.Atanasie cel Mare, *Contra Arienilor* II, 19; P.G.26, 188 B. Sf.Nicodim Aghioritul, *Heortodrómion,* Veneția, 1836, p.20: "Așa cum Dumnezeu l-a ales pe Avraam din neamul caldeilor... așa și pe Adam *și l-a rezervat pentru El Însuși din întreaga zidire.*"

37. Sf.Ioan Damaschin, *Al treilea cuvânt contra celor ce defaimă sfintele icoane* 26; P.G.94, 1348 AB.

38. Gregoriou tou Palamâ *Syngrámmata,* ekd.P.Christou, t.II, Tessaloniki, 1969, p.255, 356-357, 440.

39. Sf.Nicodim Aghioritul, *Apologie pentru însemnarea făcută în cartea "Războiul nevăzut" despre Doamna noastră de Dumnezeu Născătoarea, în Symbouleútikon encheiridion, étoi peri phylakes ton pénte aistheseon,* ekd.S.N.Schoinas, Volos, 1958, p.207. Text publicat în acest volum mai sus în secțiunea IV de "Texte Patristice".

40. Sf.Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos* 3, P.G.150, 572 B.

41. Sf.Grigorie al Nyssei, *Marele cuvânt catehetic* 5, P.G.45, 21 CD.

42. Sf.Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos* 6, P.G.150, 680 A.

43. *Ibidem,* 6, col.681 AB.

44. *Ibidem,* 6, col.681 A.

45. Sf.Ioan Damaschin, *Cuvânt la smochinul uscat și parabola viței* 2; P.G.96, 580 A.

46. Sf.Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos* 2, P.G.150, 560 D.

47. Sf.Grigorie Palama, *Omilie la Lumini,* ed.S.Oikonomos, Athena, 1861, p.259.

48. Sf.Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie despre diferite locuri obscure din dumnezeiasca Scriptură* 60; P.G.90, 621 A.

49. Sf.Nicolae Cabasila, *He Theométor. Treís theométerikes homilíes,* ed.P.Nellas (Epi tas pegás. Eklekta paterika keímena 2), Athena, 1974, p.150-152. O mulțime de alte mărturii patristice și o

analiză profundă a temei în *Apologia* Sf.Nicodim Aghioritul, redată mai sus în secțiunea IV din acest volum.

50.*) Cf.Sf.Maxim Mărturisitorul, *Ambigua sau despre locuri obscure din Sfinții Dionisie și Grigorie,* P.G.91, 1097 C: "ca să nu ajungă departe de Dumnezeu omul înstrăinat de El se cădea *ca să se introducă un alt... mod... mai uimitor și potrivit celor dumnezeiești decât primul,* pe cât ceea ce este mai presus de fire e mai înalt decât ceea ce este conform firii."

51. *) Sf.Maxim Mărturisitorul, *Ibidem,* col.1097 D. Cf și 1092 BC, 1280 ABC, 1308 C-1309 A. Și *Răspunsuri către Talasie* 22, P.G.90, 317 B-320 C și 620 C-621 C.

E cunoscută poziția pe care a formulat-o primul Rupert von Deutz (sec.XII) și pe care a dezvoltat-o Duns Scotus (sec.XIII) după care Cuvântul s-ar fi făcut om independent de păcatul lui Adam. Se cunosc deasemenea lungile discuții pe care această poziție le-a provocat în Occident (vezi prezentarea lor sinoptică în G. Florovsky, *Cur Deus homo? Mobilul întrupării* în *Thémata Ortodóxou Theologías,* Athena, 1973, p.33-42). Mulți studioși occidentali ai Părinților (cf d.ex.: H.U. von Balthasar, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur,* Paris, 1947, p.205) ca și teologi ortodocși (cf G.Florovsky, *op.cit.*p.38; N. Nissiotis, *Prolegómena eis theologikèn gnosiologían,* Athenai, 1965, p.67. A. Theodorou, *Cur Deus Homo? Aproypóthetos e emproypótetos enanthrópesis toû Theoû Lógou,* Athena, 1974) după investigații serioase și valoroase lor să se găsească cu toate acestea în impas în efortul par de a corela învățătura Părinților despre *sfatul mai înainte de veci a lui Dumnezeu de a uni prin ipostasul Cuvântului natura umană cu cea divină* cu doctrina citată mai sus a lui Duns Scotus. În cele din urmă, în climatul pe care l-au creat discuțiile occidentale, se admite că pentru tradiția ortodoxă aceasta n-a fost clarificată, că e o "teologumenă".

Credem, însă, că între problematica lui Duns Scotus și învățătura Părinților nu există nici o relație reală. Părinții nu vorbesc despre o chestiune teoretică, despre ce s-ar fi fi întâmplat dacă n-ar fi căzut Adam. Nici nu se referă la o temă teologică, care a fost scopul lui Dumnezeu Cuvântul?, căci cum este cu putință ca Dumnezeu Cel absolut simplu să aibă un scop și încă un scop pe care să l-l fixeze

creația? Învățătura Părinților e numai antropologică și cosmologică, se referă la scopul creației și al lumii. Sf. Maxim e clar atunci când învață că *scopul lumii a fost și este unirea după ipostas cu Dumnezeu*, precizând că s-a schimbat doar modul de realizare a acestui scop. Dar această schimbare de mod nu schimbă scopul. Iar după Părinți, esențial, e scopul.

În această notă nu vrem să discutăm chestiunea, ci numai să dăm o explicație elementară a faptului de ce nu o prezentăm ca o "teologumenă", ci în mod categoric ca o învățătură a Părinților, care nu are absolut nici o legătură cu opinia lui Duns Scotus. Nădăjduim să reluăm într-un studiu viitor întreaga chestiune, fiindcă e foarte actuală, reprezintă o premiză fundamentală a creștinismului, iar înțelegerea ei eronată conduce la o înțelegere și trăire eronată a credinței evanghelice și patristice. Insistența Sf.Nicodim Aghioritul în densul textul pe care-l publicăm în secțiunea IV din acest volum e un fapt caracteristic (Cf mai jos nota 193).

52. Vezi I.Romandis, *Tò protopaterikòn hamártema*, Athena, 1957, p.113-140. E.Peterson, *L'homme image de Dieu chez saint Irénée*, "Vie spirituelle" 100 (1959) p.584-594.A. Benoit, *Saint Irénée. Introduction a l'étude de sa théologie*, Paris 1960, p.227-230. A.Orbe, *Antropologia di san Ireneo*, Madrid 1969. A.Theodoróu, *He peri anakephalaióseos didaskalia tou Eirenaiou*, Athena 1972. H.Lassiat, *Promotion de l'homme en Jésus-Christ d'apres Irénée de Lyon*, Paris, 1977, același: *L'anthropologie d'Irénée*, "Nouvelle revue théologique" 100 (1978), 3,p.399-417. Și textul reprezentativ din Sf.Irineu reprodus mai sus în secțiunea IV din acest volum.

53. Sf.Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, 2,P.G. 150,533 D.

54 *) Teologia Epistolei I Corinteni (11,1-16) e caracteristică. Cap al femeii e bărbatul, cap al bărbatului e Hristos, capul lui Hristos e Dumnezeu. Linia e continuă. Dacă ar exista undeva o secționare a ei, s-ar crea o întrerupere a comuniunii, o lipsă de plinătate.

55. Sf.Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos* 4, P.G.150, 604 A.

56. Sf.Vasile cel Mare, *La Nașterea lui Hristos* 6, P.G. 31, 1473 A.

57. Sf.Grigorie Teologul, *Cuvântul 1 la Sf.Paști și pentru zăbavă*, 4, P.G.35, 397 B.

58. Sf.Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie* 63,

P.G.90, 692 B.

59. Sf.Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G.91, 1084 D.

60. *"Divinisation"* (patristique grecque) în *Dictionnaire de spiritualité*, t.3, col.1376-1389.

61. Pe cât știm, până în acest moment învățătura patristică privitoare la "hainele de piele" n-a fost studiată în întregimea ei. Între lucrările parțiale cităm: E.Stephanou, *La coéxistence initiale du corps et de l'ame d'apres S.Grégoire de Nysse et S.Maxime le Confesseur*. "Echos L'Orient" 31 (1932) p.304-315. J.W.Mc.Garry, *St.Gregory of Nyssa and Adam's Body*, "Thought" 10 (1935-1936), p.81-94. J.Quasten, *A Pythagorean Idea in Jerome* "American Journal of Philology" 73 (1942), p.207-215. Același *Theodore of Mopsuestia on the Exorcism of the Cilicium*, "Harvard Theological Review" 35 (1942), p.209-219. E. Peterson, *Pour une théologie du vetement*, Lyon, 1944. W.Burhardt, *Cyrill of Alexandria on Wool and Linen*, "Traditio" 2 (1944), p.484-486. J.Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de S.Gregoire de Nysse*, Paris, 1953. p.48-60. G.Ladner, *The Philosophical Anthropology of S.Gregory of Nyssa*, "Dumbarton Oaks Papers" 12 (1958) p.59-94, mai ales p.88-89. H.Moutsoula, *He sárkosis tou Lógou kai he théosis tou anthrópou katà tèn didaskalian Gregoriou tou Nýsses*, Athena, 1965, p.87-96. L.Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund, 1965, p.159-164. J.Daniélou. *Les tuniques de peau chez Grégoire de Nysse*, în *Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für E.Benz*, Leiden, 1967, p.355-367. C.Skouteris, *Synépeiai tês ptóseos kai loútron palingenesías*, Athena, 1973, p.67-68. M.Orphanos, *He psyche kai to sóma tou anthrópou katà tón Didýmon Alexandréa* Tessalonike, 1974, p.94-102. A.Radoslavievic, *To mystérion tes soterías kata ton hagon Máximon tón Homologéten*, Athena, 1975, p.59-60. Ch.Bernard, *Theologie symbolique*, Paris 1978, p.207-210. Nu ne ocupăm aici de această temă așa cum o abordează filosofii necreștini. Referințe la aceștia se fac în lucrările citate mai sus.

62. Facere 2,25-3,24. Cf.Sf.Grigorie al Nyssei, *Marele Cuvânt Catehetic* 8, P.G.45, 33 C. *Despre rugăciunea domnească* 5, P.G.44, 1184 C. J.Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, p.58-59

63. Sf.Grigorie al Nyssei; *La Ecleziast* 1; P.G.44, 624 B.

64. Cf. H.F. Ellenberger, *A la découvert de l'Inconscient*, Villeurbane, 1974. Cl.Tresmontant, *Sciences de l'univers et problémes métaphysiques*, Paris, 1976. Vezi mai sus nota 23.

65. Cf. J.Daniélou, *Les tuniques de peau*...(*supra*, nota 61), p.355. K.Skouteris, *Synépeiai tês ptóseos*... (*supra*, nota 61), p.62. M.Orphanos, *He psyche kai tò sóma*... (*supra*, nota 61), p.94 nota 1.

66. *) Origen, *La Facere* 3,2: P.G. 12, 101 A: "Însă ce înseamnă hainele de piele? Pentru că este lucru extrem nesăbuit şi băbesc şi nedemn de Dumnezeu a crede că Dumnezeu a făcut haine... ca un curelar... jupuind pieile unor animale... Iarăşi: a spune că hainele de piele nu sunt altceva decât trupurile e pe de o parte ceva verosimil şi putând îmbrăţişa un oarecare consimţământ, *deşi nu este şi ceva clar sau adevărat*. Căci dacă hainele de piele sunt carne şi oase, cum a zis atunci înainte de ele Adam: ''Aceasta e os din oasele mele şi carne din carnea mea?' ?"

67. *) Cf. Metodie din Olimp, *Aglaofon sau despre Înviere* 1,39 (textul se găseşte şi la Epifanie al Ciprului, Panarion (64,23, P.G.41, 1105 C). Epifanie al Ciprului, *Panarion* 64,4; P.G.41, 1077. Ieronim, *Contra Johannem Hierosolymitanum* 7, P.L.23, 360 BC. Mai multe informaţii la A.Guillaumont, *Les "Kephalaia gnostica" d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'Origenisme chez le Grecs et les Syriens* (Patristica Sorborniensia), Paris, 1962, p.89-90. Aceşti Părinţi atribuie clar lui Origen opinia eronată că el ar considera drept haine de piele trupul: "faptul că le-a făcut haine de piele şi i-a îmbrăcat cu ele, zice el, este trupul". (Epifanie, P.G.41,1077 B). Cu toate acestea, ei folosesc argumentul pe care l-a relatat primul Origen: "acesta este os din oasele mele şi carne din carnea mea" (vezi supra nota 66), precum şi opinia că ''hainele de piele'' sunt "necroza" intrată în trup după cădere pe care o menţionează Origen (*La Facere* 3,2; P.G. 12, 101 B). Poate că în acest punct Origen să fi fost victima restului opiniilor lui eronate. Concepţia lui exactă despre hainele de piele rămâne să fie cercetată. Cf. A.Guillamont, *op.cit*, p.109 nota 131 şi L.Thunberg, *Microcsm and Mediator*, p.159

68. Sf.Epifanie al Ciprului, *Panarion* 64,18; P.G.41, 1197 D. Vezi Sf.Grigorie Teologul, *Cuvântarea 45 la Sfintele Paşti*, P.G.36,

632. Sf.Grigorie al Nyssei; *Despre constituţia omului* 29, P.G.44. 233 D. Vezi şi supra, nota 21.

69. Metodie din Olimp, *Aglaofon sau despre Înviere* 1.38 (BEPES 18) p.129.

70. Sf.Grigorie al Nyssei; *Despre feciorie* 12, P.G.46. 373 C.

71. *Ibidem*, col.376 A. Cf. şi C. Skoutéris, *Synépeiai tes ptóseos kai loútron palingenesías*, Athena, 1973, p.61.

72. Sf.Grigorie al Nyssei, *Marele cuvânt catehetic* 8, P.G.45, 33 CD.

73. Vezi Sf.Atanasie cel Mare, *La Patima Domnului şi la Cruce*, P.G. 28, 221 A. Despre autenticitatea omiliei, vezi J.Quasten, *Patrology*, t.3, Utrecht, 1960, p.50. Sf.Grigorie Teologul, *Cuvântarea* 38,12, P.G.36, 324 CD. Sf.Nil Ascetul, *Epistola către Sosandros I*; P.G.79, 172 A. Sf.Grigorie Palama, *Omilia* 31; P.G.151, 388 C.

74. *) Sf.Grigorie al Nyssei, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, 12, P.G.44, 1021 D: "În succesiunile celor născuţi a intrat mortalitatea *[nekrótes]*. De aceea ni s-a transmis o viaţă moartă *[nékrós bios]*, însăşi viaţa omorându-ne într-un fel pe noi *[autes trópon tina tes zoes hemôn apothanoúses]*".

75. *) Intercalarea pe care o face Sf.Maxim în pasajul pe care-l prezentăm aici e uimitoare pentru o altă înţelegere a timpului pe care o presupune. Ea are un interes special şi pentru tema primei părţi a studiului nostru: "Însă hrana acelei vieţi fericite este pâinea 'care s-a pogorât din cer şi dă viaţă lumii', cum a grăit despre El însuşi în Evanghelie Cuvântul cel nemincinos, *din care nevoind să se hrănească primul om* a pierdut viaţa dumnezeiască şi a primit alta generatoare a morţii". *Ambigua*, P.G.91, 1157 A.

76. *Ibidem*, 1156 A - 1157 A.

77. *Ibidem*, 1157 C.

78. Sf.Ioan Hrisostom, *La II Corinteni* 1,4; P.G.61, 387. Această frază există şi în *La Facere* 18, P.G.53, 150 cu referire nemijlocită la mortalitate şi hainele de piele: "pentru că din cauza călcării omul s-a supus pedepsei morţii... le-a făcut haine de piele învăţându-ne să fugim de viaţa umedă şi care se dizolvă".

79. Sf.Grigorie al Nyssei, *La inscripţiile Psalmilor* 12, P.G.44, 556 B.

80. Sf.Grigorie al Nyssei, *Despre suflet și înviere* 18, P.G.46, 148 C-149 A.

81. Sf.Grigorie al Nyssei, *Despre constituția omului* 18, P.G.44, 192 BC.

82. Sf.Grigorie al Nyssei, *Cuvânt la cei adormiți,* P.G.46, 524 D.

83. Sf.Grigorie al Nyssei, *Tâlcuire la Rugăciunea domnească* 5, P.G.44, 1184 B.

84. *Ibidem.*

85. Sf.Grigorie al Nyssei, *Cuvânt la cei adormiți,* P.G.46, 524 D.

86. *Ibidem,* 532 C.

87. *) Sf.Grigorie al Nyssei, *Despre suflet și înviere,* P.G.46, 108 A. Aceste expresii și altele similare îi fac aproape pe toți cercetătorii sfântului Grigorie, dacă nu să identifice, atunci măcar să lege unilateral ''hainele de piele'' de trupul de după cădere al omului, ignorând faptul că Sf.Grigorie exprimă prin categoria "hainelor de piele", întreg veșmântul psihomatic al omului de după cădere. Cf. de ex.: - G.B. Ladner, *The Philosophical Anthropology of St.Grigory of Nyssa (supra,* nota 61). p.88. "Hainele de piele sunt o anumită calitate a naturii noastre corporale ce decurge din cădere, diferită de cea a omului ideal al primei creații". Această formulă care redă dimensiunea trupească [somatică] a hainelor de piele ignoră în chip desăvârșit dimensiunea lor sufletească [psihică].

88. Sf.Grigorie al Nyssei, *Despre suflet și înviere,* P.G.44, 108 A. Cf. *Cuvânt la cei adormiți,* P.G.46, 532 C. *Cuvânt funebru la Meletie,* P.G.46, 861 B, C.Skouteris, *Synépeiai tês ptóseos...,*p.67.

89. *) Sf.Grigorie al Nyssei, *Tâlcuire la viața lui Moise,* P.G.44, 388 D. "Cel ce vrea să fie preot al lui Dumnezeu'' este chemat în acest text "să reducă prin curăția vieții *toate ocupațiile artificiale ale vieții*" și "să-și remodeleze această fire trupească" (adică întreaga fire a omului care s-a făcut trupească, nu zice: trup). O percepție corespunzătoare a acestei remodelări a omului o crează imnologia Bisericii noastre, în principal cea privitoare la Martiri și Cuvioși (vezi de ex. ''Slava'' de la vecernia Sfintei Eufimia, 12 iulie).

90. *) Sf.Grigorie al Nyssei, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*

11, P.G.44, 1005 A. Aici Sf.Grigorie descrie cum Mireasa Cântării dezbrăcând mai întâi ''acea haină de piele pe care a îmbrăcat-o după păcat", ''*veșmântul carnal al omului cel vechi*", îmbrăcă "haina creată de Dumnezeu *din cuvioșie și dreptate*". Această haină nouă, explică Sfântul Părinte, e "haina Domnului în chipul soarelui... cum a arătat-o pe muntele Schimbării la Față". Acest text a fost intens discutat. Vezi C.Skouteris, *op.cit,* p.34,64. Cercetătorii consideră "haina Domnului strălucitoare ca soarele" fiind trupul Lui, deși expresia iar indica mai degrabă slava necreată a Dumnezeirii care a învăluit din interior pe Domnul. Faptul e evident și în imnologia sărbătorii Schimbării la Față. (Canon, oda 9: Hristos a "luat ca haină lumina și slava").

Discuție a creat de asemenea chestiunea dependenței expresiei "în chipul soarelui" [helioeidés] de expresia corespunzătoare pe care o folosește și Plotin. Sf.Grigorie cunoaște desigur pe Platon și-l folosește, dar aici are în vedere relatarea Evangheliei despre Schimbarea la Față.

91. Sf.Grigorie al Nyssei, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor* 11, P.G.44, 1004 D - 1005 A.

92. Sf.Grigorie al Nyssei, *Despre feciorie* 12, P.G.46, 376 B: "dezbrăcând ''hainele de piele'', adică ''*cugetul cărnii*".

93. E caracterizarea obișnuită pe care o atribuie imnologia veșmântului omului dinainte de cădere: "Cu haină de Dumnezeu țesută m-ai îmbrăcat, Mântuitorule" Oda 6 a Canonului Duminicii Brânzei din *Triod*(Vezi Roman Melodul, Condac la Teofanie, icos 2). Și în această mai jos carte studiul despre Canonul Mare. Pentru condiția generală a omului înainte de cădere despre Sf.Grigorie al Nyssei, vezi: J.Gaith, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse,* Paris, 1953,p.52, ș.u.

94. Sf.Ioan Hrisostom, *La Facere* 15,4; P.G.53 123 și 16,5, col.131. Vezi E.Peterson, *Pour une théologie du vetement,* Lyon, 1944, 8-9 unde se fac și trimiteri la Irineu, Ambrozie, Augustin.

95. Sf.Grigorie al Nyssei, *Cuvânt la cei adormiți,* P.G.46, 521 D.

96. Sf.Grigorie Teologul, *Cuvântul 45 la Sf.Paști* 8; P.G.36, 632 C.

97. Sf.Maxim Mărturisitorul, *Ambigua,* P.G.91, 1353 AB.

98. Sf.Grigorie al Nyssei, *La inscripțiile Psalmilor* 2,6;

P.G.44, 508 BC. Expresia "s-a amestecat cu noroiul, a dezertat la şarpe" am inserat-o dintr-un alt text al Sf.Grigorie al Nyssei, *Tâlcuire la Rugăciunea Domnească* 5, P.G.44,1184 C.

99. Sf.Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G.91, 1097 C.

100. *Ibidem*, 1193 D.

101.*) *Ibidem*, 1304 D - 1308 C. Opera aceasta pe care n-a făcut-o Adam a realizat-o Hristos. Vezi continuarea textului, 1308 C - 1313 B. Textul e publicat integral mai sus în acest volum. *Cf.Răspunsuri către Talasie* 48; P.G.90, 436 AB. Un rezumat al învăţăturii Sf.Maxim despre cele cinci diviziuni ale creaţiei şi depăşirea lor, vezi la Vl.Lossky, *Théologie Mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944, p.103-105. O analiză extinsă a acestei învăţături în legătură cu celelalte puncte corelative la ea din teologia maximiană, la L.Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund, 1965, p.351-459.

102. Sf.Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G.91, 1248 A - 1249 C. Textul întreg publicat mai sus în acest volum.

103.*) *Ibidem*, 1248 A - 1249 C. Acest text important n-a fost valorificat nici remarcat de cercetarea teologică maximiană. Nici chiar de L.Thunberg, deşi era central pentru tema lui. Cf.şi 1193 C - 1196 B. 113 C.

104. *Ibidem*, 1092 C.

105. *Ibidem*, 1305 A.

106. *Ibidem*, 1305 B.

107. *Ibidem*, 1308 C.

108. *Ibidem*, 1112 C.

109. *Ibidem*, 1112 AC.

110. Sf.Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, P.G.90, 253 CD.

111. Pentru acest adevăr central al tradiţiei patristice, vezi Sf.Vasile cel Mare, *Omilie că Dumnezeu nu este autorul răului*, P.G.31, 329 A - 353 A.

112. Sf.Maxim Mărturisitorul, *Scolii la Numele Divine* 4, 33, P.G.4, 305 D.

113. Sf.Dionisie Areopagitul, *Despre Numele Divine* 4, 20, P.G.3, 717 C.

114. Sf.Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G.91, 1097 CD.

115. Sf.Grigorie al Nyssei, *Marele Cuvânt catehetic* 8, P.G.45, 33CD.

116. Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos* 1, P.G.150, 508 A.

117. *Ibidem*, 516 BC: "Fiindcă de ce ar fi vrednic şi ce ar păţi un sclav neruşinat care zdrobeşte icoana împărătească şi o ocărăşte într-un asemenea grad?"

118. *Ibidem*, 516 B.

119.*) Cabasila a dezvoltat această învăţătură - subliniind în special şi prezentând într-un întreg organic elementele care existau în tradiţia patristică mai veche - din cauza marilor sisteme soteriologice create din sec.al XI-lea până în sec.al XIV-lea în Occident, în principal din cauza teoriei satisfacţiei a lui Anselm. Ceea ce anterior circula sporadic ca element germinativ în tradiţia patristică a fost folosit de Cabasila ca să formuleze o învăţătură concretă. Vezi analitic această învăţătură, modul cum s-a format şi relaţia ei cu teoria satisfacţiei, la P.Nellas, *He peri dikaióseos tou anthrópou didaskalía Nikoláou tou Kabásila*, Peiraeus, 1975.

120. Expresia e a lui Cabasila, *op.cit.*, 516 B.

121. *Ibidem*, 513 C. Fără analizele lui Cabasila, acelaşi lucru îl învaţă de exemplu Sf.Ioan Hrisostom, *La "îmbrăţişaţi pe Priscila"*, P.G.51, 194: "Aceasta pare a fi pedeapsă şi osândă... însă cu adevărat e o povăţuire şi o cuminţire şi un leac al rănilor făcute de păcat." O analiză antropologică a modului cum efectele dreptăţii traumatizate a creaţiei sunt folosite educativ de Dumnezeu spre vindecarea omului, vezi la Sf.Maxim, *Ambigua*, P.G.91, 1104 A - 1105 A.

122. Sf.Grigorie de Nyssa foloseşte ca să exprime o altă realitate imaginea "formelor sculptate în diglif" pe care "artiştii care le realizează le fac ca să uimească pe cei care dau peste ele, gravând într-un singur cap două figuri." *Despre constituţia omului* 18, P.G.44, 192 C.

123. Sf.Grigorie al Nyssei, *ibidem*, 193 C.

124.*) Metodie din Olimp, *Aglaofon sau despre înviere* 1, 38: "Hainele de piele le-a făcut (Dumnezeu) îmbrăcându-l parcă (pe om) în mortalitate *[nekróteti] pentru ca prin desfacerea trupului să*

moară în el tot răul." Cf.acelaşi, *Symposionul celor zece fecioare* 2; Sf.Irineu, *Contra Ereziilor* 3, 23, 5-6; Sf.Grigorie al Nyssei, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor* 12, P.G.44, 1020 B: "Prin moarte sufletul se scoală din moarte (căci dacă n-ar muri, ar rămâne pentru totdeauna mort...), iar prin moarte ajunge la viaţă *lepădând toată necroza.*"

125.*) Cf.Sf.Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie* 61, P.G.90, 633 D: Hristos "pătimind a răsturnat firea morţii, care nu mai este în el osândă a firii, ci în chip vădit a morţii." În acelaşi mod "răstoarnă" firea morţii şi Sfinţii. *Ibidem*, 637 A. Astfel, cum scrie Sf.Ioan Hrisostom, "prin amândouă acestea (prin moarte şi chin, Dumnezeu) a suprimat păcatul şi a făcut ca muma lor să piară ucisă de copiii ei." (*La Statui* 5, 4; P.G.49, 75).

126. Sf.Ioan Hrisostom, *La Evrei* 4, P.G.63, 42. Vezi I.Romanidis, *To protopatorikon hámartema, Athena,* 1957, p.145-155.

127. Sf.Grigorie al Nyssei, *Marele cuvânt catehetic* 8, P.G.45, 33 D: "Se dezleagă sensibilul... dezlegare însă este desfacerea iarăşi în elementul lumii din care am fost constituiţi."

128. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie* 62, P.G.90, 633 BC: "Fiindcă acest lucru a fost meşteşugit de sămânţa păcatului ca să facă să dispară lucrurile lui Dumnezeu şi să descompună cele constituite spre facere [geneză]... (păcatul) împingând spre desfacere prin moarte natura celor făcute." Cf. şi 63, scolia 1, 641B.

129. Sf.Ioan Hrisostom, *Către Teodor* 1, 11; P.G.47, 291.

130. Sf.Ioan Hrisostom, *La Galateni* 6, 3; P.G.61, 679. Vezi, acelaşi, *La Romani* 14, 5; P.G.60, 530: "fiindcă se eliberează, zice, [creaţia] de robia stricăciunii, adică nu va mai fi stricăcioasă *ci va urma chipului bun [eumorphia] al trupului Său.*"

131.*) La această poziţie conduce, cred, afară de cele de mai sus, şi învăţătura Sf.Maxim Mărturisitorul despre om ca *"inel natural"* [physikós sýndesmos] şi *"atelier* [ergasterion] *care conţine toate"* în care se depăşesc cele cinci diviziuni. Vezi, textul întreg în secţiunea IV a acestui volum. Cf. Sf.Marcu Eugenicul, *Despre înviere*, ed.A.Schmmemann, "Theologia" 22 (1951) p.53-60, mai ales p.56-57. Sf.Nicolae Cabasila, *Rugăciune la Domnul nostru Iisus Hristos* în P.Nellas, *Prolegómena eis ten meléten Nikoláou tou Kabásila,* Athena, 1968, p.58-59. J.Daniélou, *La Resurrection,* Paris, 1969, p.95-98. K.Rahner, *Le chrétien et la mort,* Paris, 1969, p.20-21, 37-38, 71-72. Cel interesat în această temă să studieze şi cap.27 din tratatul Sf.Grigorie al Nyssei, *Despre constituţia omului,* P.G.44, 225 A - 229 A: "că este cu putinţă ca trupul omenesc care se desface în elementele universului să-şi salveze iarăşi din ceea ce este comun ceea ce este propriu fiecăruia."

132. Vezi *supra* nota 54.

133. Vezi *supra* nota 53 şi 92.

134. Vezi în general pentru cele zise în acest paragraf întreagă omilia a 13-a a Sf.Hrisostom *La Romani* cu titlul: "Ştim că legea e duhovnicească, eu însă sunt trupesc, lucrat de păcat". P.G.60, 507-524, mai ales 512-513, 515-517.

135.*) Nu încercăm în acest studiu să arătăm, folosind metoda ştiinţifică analitică, identitatea învăţăturii care există la Părinţii care folosesc termenul "haine de piele" şi cei care vorbesc numai de conţinutul ei - mortalitate, împătimire, iraţionalitate, etc. - fără să folosească însuşi termenul. N-am considerat că printr-o asemenea metodă am ajuta scopul acestui studiu - al cărţii în general - care e mai degrabă acela de a face vie şi aduce în zilele noastre învăţătura Părinţilor, mai degrabă decât de a o analiza istoric şi filosofic. Aceasta e valabil şi pentru punctul concret al relaţiei termenului paulin *"cugetul cărnii"* cu cel mozaic *"haine de piele [dermátinoi chitónes]"*. Dincolo de formularea limpede a Sf.Grigorie al Nyssei şi interpretarea mediată, dar la fel de clară a Sf.Hrisostom, credem că cititorului cu criterii ortodoxe nu-i va fi greu să vadă sub deosebirea termenilor identitatea învăţăturii.

136. Sf.Ioan Damaschin, *Expunere exactă a dreptei credinţe* 4, 22; P.G.94, 1200 B.

137. Sf.Ioan Hrisostom, *La Romani* 13, 4; P.G.60, 513. Vezi, acelaşi, *La II Corinteni* 6, 2; P.G.61, 438.

138.*) Sf.Ioan Hrisostom, *La Romani* 13, 4; P.G.60, 512: Prin Lege "au fost rânduite asemenea lucruri câte era cu putinţă să fie realizate şi stăpânind păcatul. Fiindcă ea nu trăgea pe oameni spre o

viețuire extremă, ci le îngăduia să se bucure de bani, nu-i împiedica să aibe mai multe femei, şi să se folosească de desfătare cu măsură; aceasta era *pogorământul*, încât chiar lucruri mai mici pe care legea naturală le interzicea legea scrisă le cerea." Vezi şi acelaşi, *Despre feciorie* 16, P.G.48, 545. Sf.Grigorie Teologul, *Cuvântarea 45 la Sf.Paşti* 12, P.G.36, 640 B: "Pentru aceasta ni s-a dat Legea spre ajutor, ca un fel de zid despărțitor între Dumnezeu şi idoli, de la aceştia abătându-ne şi spre El ducându-ne. Ea *îngăduie* puțin la început, ca să ia mai mult la sfârşit."

139. Desigur, aceasta aduce şi o reaprindere a păcatului şi consecința pedepsirii lui. Acestea sunt dimensiuni asupra cărora Apostolul insistă, dar pe care nu le putem studia aici, pentru că nu se referă nemijlocit la tema noastră. Mai pe larg ne ocupăm de tema Legii în studiul: *He en Christo dikaiósis tou anthrópou kata tón Apostólon Paúlon,* în *Charistéria eis timen tou Metropolitou Gérontos Chalkedónos Melitónos,* Thessalonike, 1977, p.379-400.

140. Vezi: "Răscumpăratu-ne-ai pe noi din blestemul Legii cu scump sângele Tău..." (*Triod*, Rânduiala Sfintelor Patimi)

141. Vezi Sf.Ioan Hrisostom, *La Galateni* 3, 5; P.G.61, 655.

142. E ca o dietă medicală care prescrie bolnavului nu hrana deplină a omului sănătos, ci cea care-i permite să supraviețuiască şi să-şi recâştige sănătatea. Vezi Sf.Ioan Hrisostom, *Despre feciorie* 16, P.G.48, 545-546.

143.*) Sf.Ioan Hrisostom, *La Romani* 12, 6; P.G.60, 503: "Din acestea arată şi superioritatea harului față de lege; *superioritatea, nu lupta.*"

144. Sf.Chiril al Alexandriei, *Tâlcuire la Romani,* P.G.74, 780 D.şi 801 B - 804 A.

145. Sf.Maxim Mărturisitorul, *Epistola II către Ioan Cubicularul, despre iubire,* P.G.91, 396 C.

146: Sf.Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie* 61, P.G.90, 628 B.

147. *Ibidem*, 256 A şi q.61, 629 D - 632 A.

148. Sf.Ioan Hrisostom, *Despre feciorie* 14; P.G.48, 543.

149. Acelaşi, *La Facere* 18, 4; P.G.53, 153 şi 16, 1, col.126.

150. *Ibidem*, 16, 4; P.G.53, 130.

151. *Ibidem*, 15, 4; col.123.

152. Sf.Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G.91, 1341 C.

153.*) În această perspectivă se luminează oarecum, credem, două puncte dificil de interpretat în legătură cu constituția omului şi care au fost intens discutate de teologii de profesie. E vorba de opinia pe care o exprimă Sf.Grigorie al Nyssei referitor la: a). aşa-numitul *"om primordial"*, adică la *"prima creație"* a omului în care nu a existat diviziunea în sexe, şi b). aşa-numita "creație secundă" în care după expresia Sf.Grigorie (*Despre constituția omului* 16; P.G.44, 185 A) diviziunea în sexe "a fost meşteşugită ca un adaos" *["epetechnéthe"]* încă înainte de cădere cu scopul de a exista o posibilitate de înmulțire a neamului omenesc după căderea pe care Dumnezeu a prevăzut-o, în vreme ce inițial oamenii s-ar fi înmulțit "în modul în care au crescut ajungând mulțime îngerii" (*ibid*, 17, col.189 CD). Pentru discuția în jurul acestor teme şi bibliografie mai amplă, vezi I.Moutsoúla, *He sárkosis tou Lógou kai he théosis tou anthrópou kata tén didaskalian tou Gregoríou tou Nýsses,* Athena, 1965, p.63-96. E.Corsini, *Plérôme humain et plérome cosmique chez Grégoire de Nysse* în: *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse* ed.M.Harl, Leiden, 1971, p.111-126. P.Christou, *Tó anthrópinon pléroma kata tén didaskalian tou Gregoríou Nýsses*, "Kleronomia" 4 (1972), 1, p.41-62. L.Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund, 1965, p.155-163. F.Floeri, *Le sens de la "division des sexes" chez Grégoire de Nysse*, "Révue des Sciences Religieuses" 27 (1953), p.105-111.

Ar fi inutil să extindem discuția luând în considerare şi opiniile altor Părinți, ca de exemplu opinia lui Metodie din Olimp pe care acesta o foloseşte ca argument pentru faptul că nu este cu putință ca trupul să reprezinte "hainele de piele", din moment de diviziunea în "masculin şi feminin" şi "alipirea (bărbatului) de femeie ca să fie cei doi într-un singur trup" se referă la starea dinainte de cădere (*Aglaofon sau despre înviere* 38). Deasemenea, opinia sf.Ioan Hrisostom că după cădere Dumnezeu a "transformat spre folos" trupul omenesc - care era "la început mai frumos şi mai bun decât cel de acum" (*La Statui* 11, 4; P.G.49, 125). E caracteristic faptul că Sf.Hrisostom nu vorbeşte despre o a doua creație înainte sau după cădere, ci despre o

"transformare" [metaskevés], şi faptul că în aceeaşi omilie, descriind funcţiile omului, scrie că lacrimile sunt o funcţie posterioară căderii (*ibidem*, 11,3; P.G.49, 122), lucru care îşi are desigur corespondenţele lui. Aluzii la dimensiunea procesului natural al acestei transformări am văzut deja mai sus când am prezentat o secţiune din învăţătura Sf.Maxim Mărturisitorul. În perspectiva acestuia din urmă cineva ar putea pune în discuţie opinia: nu cumva întrega funcţionalitate a organismului psihosomatic al omului era înainte de cădere reală dar spirituală, mai concret, fără plăcerea care dezorientează, răstoarnă şi în acest sens transformă funcţionalitatea psihosomatică a omului. Ar fi util să fie luate în considerare aici şi interpretările patristice la Galateni 3, 28, adică la faptul diviziunii genului uman în masculin şi feminin şi a depăşirii ei în Hristos, pe care le-am citat mai sus la nota 170.

Însă toate opiniile de mai sus ale Părinţilor - şi acest punct credem că este fundamental, literalmente determinant pentru înţelegerea gândirii patristice - nu constituie pentru Părinţi teze pozitive, ci mai degrabă aluzii care în ultimă analiză reprezintă *negaţii ale oricărei teze clare şi definitive*. Şi aceasta pentru că orice teză în acest domeniu ar risca să interpreteze omul, această fiinţă teologică prin natura ei, utilizând numai categoriile biologice, în vreme ce pentru Părinţi omul este înţeles mereu iconic, lucru care înseamnă că, pentru a fi înţelese corect, tezele patristice trebuie situate în cadrele a ceea ce numeam *un apofatism antropologic*. Cadrul general sigur crezut pretutindeni, întotdeauna şi de către toţi şi în care au rămas întotdeauna Părinţii în investigaţiile lor îl redă lapidar *Sf.Ioan Damaschin*: "Dar ştiind Dumnezeu, Cel ce pe toate le ştie înainte de a se face, în preştiinţa Lui că omul va cădea în păcat şi va fi osândit la moarte, l-a făcut pe om masculin şi feminin şi i-a poruncit să crească şi să se înmulţească" (*Expunere exactă a dreptei credinţe* 4, 24; P.G.94, 1208 D).

Cele de mai sus ajung, credem, să lumineze, pe cât e cu putinţă în limitele unei note, punctele dificil de interpretat rezultate mai înainte din învăţătura Sf.Grigorie a Nyssei. În cartea pe care am menţionat-o, E.Corsini caracterizează drept "enigmatică" opinia Sf.Grigorie despre *"omul primordial"* şi *"creaţia secundă"*, şi observă că înţelegerea şi conjugarea ei armonică cu celelalte dimensiuni ale

învăţăturii Sfântului episcop al Nyssei constituie o problemă pentru toţi care au cercetat filosofia şi doctrina lui mistică. Observaţia e justă. Faptul se explică, credem, prin aceea că opinia în cauză nu e un răspuns la o aporie intelectuală ci la una mistică, cu alte cuvinte este o viziune apofatică prin natura ei şi cu un conţinut soteriologic care vizează în ultimă analiză să evite primejdia închistării într-o poziţie catafatică oarecare.

Acelaşi lucru îl face Sf.Grigorie şi în ce priveşte ultimul punct al axei Creaţie - Cădere - Mântuire în Biserică - Eshaton, unde atinge, cum se ştie, tema apocatastazei dar fără să dea un răspuns definitiv (vezi J.Daniélou, *L'apocatastase chez S.Grégoire de Nysse* "Recherches des Science Religieuse" 30, 1940, p.328-347. A.J.Phillips, *The Eschatology of St. Gregory of Nyssa*, Oxford, 1963). Explicând pe larg etapele intermediare, el face aluzii apofatice, foarte utile pentru viaţa spirituală, şi la cele două extreme. Ceea ce uneşte începutul cu sfârşitul este, cum am văzut în prima parte a acestui studiu, Hristos care este Chipul [Icoana)]Tatălui şi realizarea desăvârşită a omului ca şi *chip [icoană]*. De aceea, dintre toate interpretările opiniilor Sf.Grigorie al Nyssei privitoare la *"omul primordial"* şi *"creaţia secundă"* făcute până astăzi cea mai fericită credem că este cea a lui J.Daniélou care dă acestui punct al doctrinei Nyssanului, chiar dacă fără să insiste cum ar trebui, o interpretare hristologică (*Platonisme et théologie mystique*, p.52-53, 56 sq şi 167 sq).

154. Sf.Ioan Hrisostom, *Despre feciorie* 14-17; P.G.48, 544-546.

155. Acelaşi, La Facere, om: 18, 4; P.G.53, 153. Cf.şi om.15, 4, col.123-124.

156.*) Sf.Ioan Hrisostom a fost caracterizat cu o expresie fericită "apărător al căsătoriei şi apostol al fecioriei" (A.Moulard, *S.Jean Chrysostome, le défensseur du mariage et l'âpotre de la virginité*, Paris, 1923). Citām şi învăţătura Sf.Ioan Damaschin, pentru că ea rezumă şi în acest punct învăţătura patristică: "Creşteţi şi vă înmulţiţi" nu arată înmulţirea prin unire conjugală. Pentru că Dumnezeu putea să înmulţească şi într-un alt mod neamul omenesc, dacă acesta ar fi păzit până la sfârşit porunca" (*Expunere exactă a dreptei credinţe* 4, 24; P.G.94, 1208 B). În general asupra acestei teme: D.S.Bailey, *The Man-Woman Relation in Christian Thought*, London, 1959, p.19-102. P.Evdokimov, *Le sacrament de l'amour*, Paris, 1962.

Ch.Vantsos, *Ho gâmos kai he proetoimasía ex autoû epópseos orthodóxou poimantikès*, Athena, 1977, p.33-107.

157. Vezi de exemplu Sf.Ioan Hrisostom, *La Coloseni*, om.12, 5; P.G.62, 387; om.12, 6-7, col.387-390. *La Efeseni*, om.20; P.G.62, 135-150. Vezi Th.Zissis, *Ánthropos kai kósmos en te oikonomia toû Theoû katà tón hieron Chrysóstomon*, Thessalonike, 1971, p.144-145.

158. "Dumnezeule Cel veșnic. Care adùni la un'loc pe cele împărțite... cel ce *ți-ai logodit Biserică* dintre meamuri..." (*Evhologhion*)

159. Cf.can.1, 4, 9, 10, 14 ale Sinodului din Gangra. Cf.G.Kapsanis, *He poimantikè diakonía katà toùs hieroùs kanónas*, Peiraeus, 1976, p.175-184. și Ch.Vantsos (*supra*, nota 156), p.35-41.

160. Sf.Ioan Hrisostom, *La Matei*, om.38, 6; P.G.57, 428.

161. *Ibidem*, om.48, 3; P.G.57, 490. Cf.Sf.Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie* 12; P.G.44, 376 A.

162. Sf.Ioan Hrisostom, *ibidem*.

163. Sf.Ioan Hrisostom, *La Facere*, om.18,4; P.G.53, 154.vezi analiza acestei teze în om.17, 7; col.143-144.

164. Sf.Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G.91, 1341 C - 1349 A.

165. *Ibidem*, col.1276 A.

166. Vezi descrierea și analiza mai profundă a acestei legi la Sf.Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie* 21; P.G.90, 312 C - 313 A.și q.61, 633 B. Sau, *Ambigua*, P.G.91, 1276 AC. 1316 A - 1317 C. 1345 D - 1348 A.

167. Același, *Ambigua*, P.G.91, 1341 C. Cf.*Răspunsuri către Talasie* 61; P.G.90, 632 B.

168. *Răspunsuri către Talasie* 61; P.G.90, 632 D.și 644 D, sau q.21; 313 BC.

169. *Ambigua*, P.G.91, 1305 CD. Și continuarea pasajului: "astfel încât să se arate și să se facă după intenția divină numai om, nedivizat prin apelativul de masculin și feminin, după a cărui rațiune a fost făcut inițial neîmpărțit de diviziunile care sunt acum prin cunoașterea desăvârșită a rațiunii după care există.".

170.*) Vezi Sf.Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G.91, 1309 AB. *La rugăciunea "Tatăl nostru"*, P.G.90, 889 C - 892 A, pasaj important. Cf.I.H.Dalmais, *Un traite de théologie contemplative: le commentaire du Pater Noster de S.Maxime le Confesseur*, "Revue

d'ascetique et de mystique" 29 (1953), p.132-139 și 159 (aici și bibliografia). Vezi și Sf.Grigorie Teologul, *Cuvântarea* 7, 23; P.G.35, 785 C: "ca să nu mai fim masculin și feminin... *ci să purtăm în noi numai caracterul divin prin care și pentru care am fost făcuți*." Evagrie, *Capete gnostice* 1, 63; P.G.40, 1237 B. Clement Alexandrinul, *Stromate* 3, 13 și, pentru poziția generală a lui Clement față de sex și căsătorie și 6, 12, F.Quatemberg, *Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinen Paedagogus*, Wien, 1946, p.137-140, iar pentru poziția lui Clement față de instituția subintroduselor din Biserica veche, D.S.Bailey op.cit.(*supra*, nota 156), p.33 sq.

171. Sf.Maxim Mărturisitorul, *Către Talasie* 61; P.G.90, 632 A.

172. Prezentăm aici pasajul din *Ambigua*, P.G.91, 1345 D - 1348 C.

173. Intervența noastră în pasajul maximian citat.

174. *Ambigua*, P.G.91, 1345 D - 1348 C.

175.*) Cf.P.G.90, 253 C - 256 B. 312 B - 313 D. 628 A - 645 C. P.G.91. 1195 D - 1196 b. 1273 D -1276 D. 1304 D - 1305 A. 1308 D - 1309 A. 1313 CD. 1316 A - 1321 d. 1340 B - 1341 C. 1345 C - 1349 A. După cât am putut să ne dăm seama, cea mai metodică lucrare auxiliară în abordarea textelor Sfântului Maxim e cartea lui L.Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus Confessor*, Lund, 1965, aici p.395-405. Însă credem indispensabil să nu se bazeze cineva numai pe analizele lui L.Thunberg, ci să recurgă la textele maximiene însele. Cea mai bună introducere teologică în gândirea Sf.Maxim și cea mai credibilă prezentare a învățăturii lui o găsim la păr.D.Stăniloae în introducerea și comentariile lui extinse la edițiile: Maximou Homologétou, *Mystágogia* (*Epí tàs pigás 1*), Athena, 1973 și Maximou Homologetoú, *Philosophikà kaí theologikà erotémata* (Epi tas pégas 4), Athena, 1978.

176.*) Corespondența cu învățătura biblică e evidentă: *"dezbrăcând pe omul cel vechi"* (Col.3, 9).

177.*) *"Și îmbrăcând pe cel nou* și reînnoit spre recunoașterea chipului Creatorului Său, unde nu mai e nici Elin nici Iudeu, nici tăiere împrejur nici netăiere, nici barbar nici scit, nici sclav nici om liber *ci toate și în toți Hristos* (Col.3, 10-11).

178.*) *"Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați și îmbrăcat"* (Gal.3, 27).

179.*) "*Omorâți, deci, mădularele cele pământești*... lepădați și voi toate" (Col.3, 5-8).

180. Sf.Nichita Stithatul, *Capete* 3, 10; P.G.120, 957 D - 980 A.

181. Sf.Grigorie Palama, *Omilia* 31; P.G.151, 388 C.

182.*) Sf.Ioan Hrisostom, *Despre feciorie* 15, P.G.48, 545. Vezi același P.G.63, 474 B: "Vezi cum nimic din viața prezentă nu e simbol al celei de dincolo? Nici meșteșuguri, nici comerț, nici construcții, nici veșminte, nici încălțăminte, nici acoperiș, nici masă, nici osteneală, nici întristare, nici moarte, nici vreuna din celelalte pătimiri nu vor fi acolo, ci luminate vor fi vestibulele și strălucitoare porțile de intrare." *La I Corinteni*, om.17, 3; P.G.61, 143: "căci Adam n-avea nevoie nici de haină, nici de hrană, nici de altceva din cele fabricate astfel." *Despre feciorie* 14; P.G.48, 544. *La Facere*, om.16, 1-5; P.G.53, 126-131. În alte locuri, însă (ca de exemplu *La Statui* 19, 1; P.G.49, 188; *La II Corinteni*, om.15, 3; P.G.61, 506), Sf.Ioan Hrisostom vorbește despre un fel de muncă și unele meșteșuguri pe care Adam le exercita în rai înainte de cădere. Din câte știu cea mai bună cercetare a acestei aparente contradicții se găsește într-un studiu aflat în curs de editare și pe care autorul a binevoit să ni-l pună la dispoziție. I.Lappas, *He peri ergasías didaskalia Ioánnou tou Chrysostómou* (Analékta Vlatádon), cap.III, 2. Pentru o soluție a noastră proprie la antiteza aparentă în cauză cf.mai jos nota 189.*).

183. Sf.Grigorie al Nyssei, *La Plakilla*: P.G.46, 888 D. 889 A.

184: Sf.Grigorie Teologul, *Cuvântarea 45 la Sf.Paști* 8; P.G.36, 632 C.

185. Sf.Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G.91, 1352 B - 1356 A.

186.*) Sf.Grigorie Teologul, *Cuvântarea* 7, 23; P.G.35, 785 C: "ca să devenim toți una în Hristos... ca să nu mai fim masculin și feminin, barbar, scit, rob, om liber, care sunt *semne distinctive* ale trupului, ci să purtăm în noi înșine numai caracterul divin prin care și spre care am fost făcut, lăsându-ne până într-atât modelați și imprimați de el, încât să fim cunoscuți numai prin el." Cf.Evagrie, *Capete gnostice* 7, 63; P.G.40, 1237.

187.*) Sf. Epifanie al Salaminiei, *Panarion* 70; P.G.42, 344 B: "fiindcă omul *n-a pierdut chipul, ci l-a făcut hidos* întinându-se cu lucruri indiferente și cu păcate necuviincioase." Cf.Sf.Grigorie al Nyssei, *La Fericiri*, P.G.44, 1272 A și *Despre feciorie* 12, P.G.46, 373 C. 188. Sf.Ioan Hrisostom, *La Psalmul 50*, 7; P.G.55, 118. *La Statui*

11, 4-5; P.G.49, 124-126.

189.*) Sf.Ioan Hrisostom, *La Facere*, om.29, 3; P.G.53, 264-265. sau om.20, 2; col.168. În această perspectivă, credem, se găsește răspunsul la contradicția aparentă citată la Sf.Hrisostom cu privire la proveniența meșteșugurilor. (cf.*supra*, nota 182.*). Hainele de piele nu sunt fără legătură cu facultățile iconice ale omului dinainte de cădere. Ele reprezintă o funcționare a lor îngroșată, cufundată în materialitate. În rai omul avea de săvârșit un lucru, iar săvârșirea acestui lucru constituia un fel de meșteșug (tehnică), desigur unul care avea o altă calitate și pe care omul o exercita la un alt nivel și într-o altă direcție. Semnificativ e faptul că Sf.Hrisostom vorbește despre această lucrare și acest meșteșug dinainte de cădere referindu-se în principal la monahi (*La Statui* 19, 1; P.G.49, 188. *La Matei*, om.68, 3; P.G.58, 643) a căror scop este de a face drumul invers celui al lui Adam, de a-și curăți hainele de piele și de a-și înălța funcțiile existenței lor la rangul de funcții iconice conform firii dinainte de cădere.

190. Sf.Grigorie Teologul, *Cuvântarea 14 despre iubirea de săraci*, 20; P.G.35, 884 AB. Cf.Sf.Grigorie al Nyssei, *Către cei ce plâng*, P.G.46, 524 BD și excelenta analiză a acestui text la J.Daniélou, *Les Tuniques de peau* (*supra*, nota 61), p.359-362.

191. Sf.Maxim Mărturisitorul, *Către Talasie* 61; P.G.90, 628 A.

192. Cf.J.Danielou, *Platonisme et théologie mystique*, p.58-59: "Astfel ajungem la o concepție despre om foarte diferită, ba chiar inversă celei a teologiei occidentale. În aceasta ni se prezintă un om "natural" căruia i se supraadaugă harul; riscul acestei concepții este cel al unui umanism închis, care exclude supranaturalul. În perspectiva lui Grigorie e invers: primordial e "chipul lui Dumnezeu", omul "natural" e supraadăugat." (cf.și p.50).

193.*) Augustin, *Enchiridion sive de fide, spe et charitate* VIII, 27 - IX, 29. Cf.J.Riviére, *La dogme de la Rédemption chez S.Augustin*, Paris, 1933. T.J.van Bavel, *Recherches sur la christologie de S.Augustin*, Fribourg, 1954. P.Bergauer, *Der Jacobusbrief bei Augustinus und die damit verbundenen Probleme der Rechtfertigung*, Wien, 1962. Este clar că teza lui Duns Scotus (vezi *supra*, nota 51.*) reprezintă antipodul acestei teze a Fer.Augustin. Nu vom intra aici în discuția gradului în care poziția lui Duns Scotus reprezintă o consecință inevitabilă a celei a lui Augustin. La amândoi credem se face eroarea fundamentală de a fixa lui Dumnezeu un scop ce provine din lume.

Eroarea aceasta conduce fie la o depreciere a lumii (în cazul în care lumea se găseşte, ca radical neputincioasă, la dispoziţia exclusivă şi absolută a lui Dumnezeu) fie la supraevaluarea ei (în cazul în care lumea este considerată că are posibilitatea de a impune lui Dumnezeu întruparea). În continuarea textului nostru arătăm, foarte pe scurt, consecinţele deprecierii. Un fruct inevitabil al supraevaluării este, credem, o concepţie secularizată atât a Întrupării (o hristologie generalizată) cât şi a lui Dumnezeu Însuşi. Vezi: G.Vahanian, *The Death of God. The Culture of our Post-Christian Era,* New York, 1961. P.M.van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel,* New York, 1963. J.A.T.Robinson, *Honest to God,* London, 1963. D.Soelle, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem "Tode Gottes"* Stuttgart, 1965. Th.J.Altizer, *The Gospel of Christian Atheism,* Philadelphia, 1966. Acelaşi, *Towards a New Cristianity,* New York, 1967, etc.

194. Mai exact ar fi trebuit să spunem: tehnicile aşa cum le cunoaştem astăzi. Vezi *supra* nota 189.*).

195. Sf.Ioan Hrisostom, *La Facere,* om.29, 3; P.G.53, 264. şi om.20, 2, col.168.

196. Sf.Ioan Hrisostom, *La Statui,* 11, 4; P.G.49, 124.

197. Acelaşi, *La Facere,* om.29, 3; P.G.53, 264. *La Matei,* om.49, 4; P.G.58, 501: "constituind viaţa noastră" prin tehnici.

198. *Ibidem,* om.27, 1; P.G.53, 240. Sf.Ioan Hrisostom insistă pe larg asupra acestui adevăr. Cf.Th.Zissis, *Ánthropos kai kósmos en te oikonomía toû Theoû katà tòn hieron Chrysóstom,* Thessalonike, 1971, p.133-188.

199. Sf.Ioan Hrisostom, *La Psalmul 50,* 8; P.G.55, 119.

200. Acelaşi, *La Facere,* om.29, 3; P.G.53, 264-265.

201. Sf.Ioan Damaschin, *Contra celor ce defaimă Sfintele Icoane* 1, 16; P.G.94, 1245 C. Cf.Sf.Maxim Mărturisitorul, *Capete despre iubire* III, 4; P.G.90, 1017 CD: "nu mâncărurile sunt rele, ci lăcomia; nici facerea de copii, ci desfrânarea; nici banii, ci iubirea de arginţi, nici slava, ci slava deşartă. Iar dacă e aşa, nu există nimic rău în cel ce sunt, afară de abuzul lor."

202. Sf.Ioan Hrisostom, *La Statui* 2, 5; P.G.49, 42. *La II Corinteni,* om.19, 3; P.G.*61,* 534. Th.Zissis, *op.cit.* (*supra,* nota 198), p.151-161.

203.*) Mersul natural al cercetării pe care o facem în acest eseu ar fi în consecinţă ca după prima parte (*''chip al lui Dumnezeu''*)

şi cea de-a doua (*''haine de piele''*) să studiem reîndreptarea ''hainelor de piele'' şi readucerea lor la rangul de funcţii ale ''chipului'', ca şi întregirea lor prin transformarea lor în simţuri şi *funcţii ale Trupului lui Hristos,* lucru care se realizează prin asceză, rugăciune şi Taine. Ar fi, deci, natural să studiem marile texte patristice ale *"simţurilor spirituale"* şi *"sălăşluirii lui Hristos"* în om. După care ar veni studiul temei hainelor de piele ca punţi ale Bisericii spre realitatea lumii. Fiindcă această din urmă chestiune e critică şi urgentă în zilele noastre, ne ocupăm de ea aici. În următoarele două studii ale acestei cărţi vom studia celelalte două teme în două locuri concrete ale tradiţiei. Studierea lor sintetică în întreaga tradiţie ortodoxă în modul în care am studiat temele "chipului" şi "hainelor de piele" rămâne încă de făcut.

204.*) Sf.Grigorie al Nyssei, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor,* om.11; P.G.44, 1005 A. Acelaşi, *La Plakilla,* P.G.46, 889 C: "Ai îmbrăcat pe Hristos. Acesta este haina cea cu adevărat împărătească şi cinstită." Cele de mai sus ne conduc la observaţia esenţială că dreapta întrebuinţare a hainelor de piele singură e insuficientă. Utilizarea lor corectă şi deplină e atunci când ea înalţă viaţa pur umană la viaţa divino-umană şi conduce spre Împărăţia lui Dumnezeu. Cele bune au drept scop să ne conducă spre cele cu adevărat bune. În această perspectivă e necesar să notăm că *Sf.Ioan Hrisostom* completează învăţătura despre meşteşuguri pe care am văzut-o mai sus cu determinarea limitelor pe care le au tehnicile. Acest al doilea aspect al învăţăturii hrisostomice trebuie luat serios în consideraţie pentru o corectă înţelegere a primului (cf.I.Lappas, *supra,* nota 182.*).

205. Iustin Martirul şi Filosoful, *Apologia a doua pentru creştini* 13; P.G.6, 465 C.

206. Eforturi pentru o abordare specială a anumitor teme în această perspectivă am făcut în studiile noastre: *Orthodoxia kai politiké. Treís biblikès prohypothéseis,* în volumul: *Martyría Orthodoxías,* Athena, 1971. *Ánthropos kaí Theánthropos,* "Kleronomia" 3 (1971), p.111-124. *Hoi neoí kaí ta problémata tês Orthodoxías,* Athena, 1971 (extras). *He pétra tou Táphou (schólio ste prosopike biose tes Anastáseos tou Sotéros),* în *Christianikon Sympósion,* Athena, 1972 (extras). *He Hagia kaí Megále Sýnodos tes Orthodóxou Ekklesías. Sképseis gia mia theologiké kaí proetoimasia tes,* Tessalonike, 1972. *He Metéra toû Theoû kaí ho theokentrikós anthropismós,* Thessalonike, 19973 (extras). *Ho thánatos toû Theou kai he anástase tou anthropou,* Athena, 1975 (extras). *He orthódoxe*

christianike didaskalía kai tò máthema tês thereskeutikôn, Athena, 1977 (extras). *Sacerdoce royal. Essai sur le probleme du laicat*, "Kleronomia" 8 (1976), p.149-162. *Les chrétiens dans un monde en création*, "Contacts" 99 (1977), p.198-217. *L'Eglise dans un monde en mutation*, "Contacts" 103 (1978), p.231-236. *Tà dytikà techologikà plaisia tês zoês kai he Orthódoxe Ekklesía*, "Epopteia" 38 (1978), p.713-719.

CUPRINS

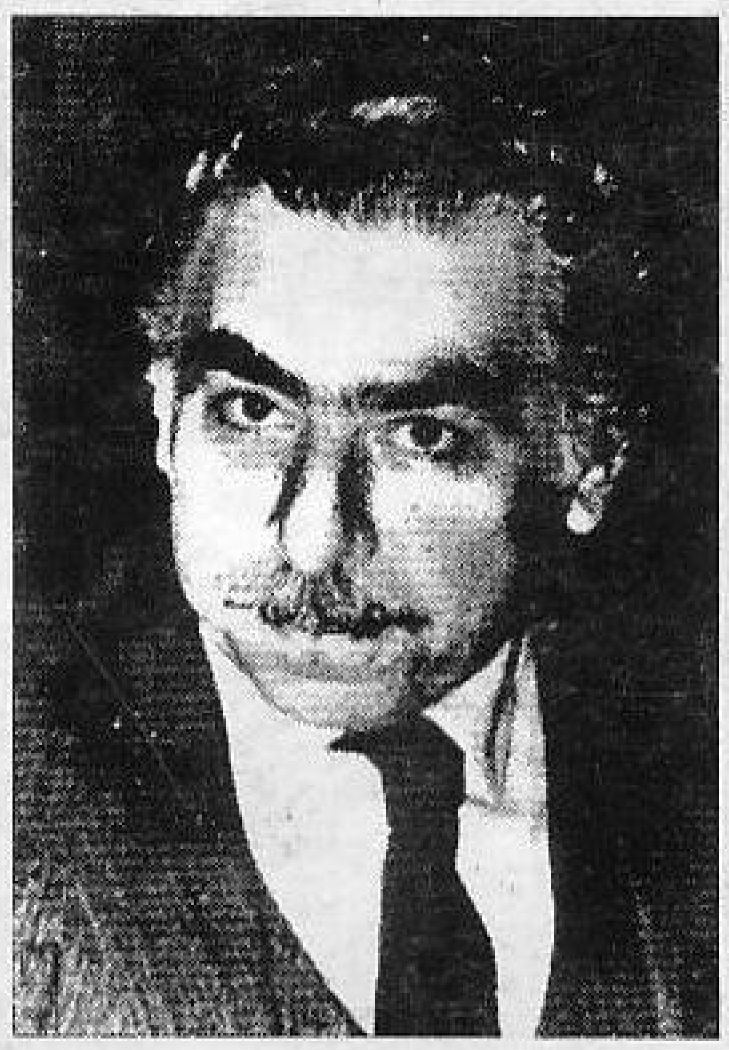
Editura *DEISIS*

Emile Zola nr. 3
tel. 069/412796
2400, SIBIU

Tipărit la:
Bucura S.R.L.
CENTUMVIRILOR 11
tel: 069/41 17 36
2400, SIBIU

4000

colecția DOGMATICA



" În cartea intitulată **Zoôn theoùmeon** *(Viețuitor îndumnezeit), Panayotis Nellas - teolog grec decedat prematur în 1986 la vârsta de 50 de ani - a dat teologiei ortodoxe cea mai cuprinzătoare și fidelă expunere a antropologiei patristice, care a fost tot timpul și este și azi antropologia Bisericii Ortodoxe.*

Cartea lui Nellas are o valoare inestimabilă prin faptul de a fi pus în lumină calitățile superioare ale antropologiei ortodoxe, singura care poate asigura creșterea spirituală fără sfârșit a persoanelor umane prin unirea lor cu Hristos.

Profunzimea permanent fecundă și actuală a antropologiei patristice a fost pusă în relief de Nellas mai ales prin evidențierea caracterului ei hristologic.

Cartea se remarcă prin totala fidelitate față de textele patristice despre om. Dar această prezentare fidelă și sistematizată a ideilor patristice despre om a servit lui Nellas ca bază pentru prețioase reflecții personale care pun în lumină via și surprinzătoarea actualitate de azi și de totdeauna a antropologiei patristice, datorită profunzimii ei neschimbate.

Este meritul lui Nellas de a fi contribuit prin reflecțiile sale la adâncirea antropologiei patristice și de a fi deschis perspectivele unei continue adânciri a ei în viitor, corespunzător gândirii și problematicii din fiecare timp, arătând astfel fecunditatea și actualitatea ei permanentă. "

Părintele Dumitru Stăniloaie

Editura IC XC NI KA DEISIS

ISBN 973-6329-7-1